C. DOUGLAS LUMMIS

DR

DEMOCRACIA RADICAL

siglo veintiuno editores

sociología
y
política

traducción de

SUSANA GUARDADO DEL CASTRO

DEMOCRACIA RADICAL

por

C. DOUGLAS LUMMIS

siglo veintiuno editores

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.
LAVALLE 1634, 11 A, C1048AAN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada de marina garone

primera edición en español, 2002
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 968-23-2397-5

primera edición en inglés, 1996
© cornell university press, ithaca y londres
título original: *radical democracy*

derechos reservados conforme a la ley, queda prohibida su
reproducción parcial o total por cualquier medio mecánico
o electrónico sin permiso escrito de la casa editorial
impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

AGRADECIMIENTOS

Escribí gran parte del primer borrador de este libro de 1987 a 1988, durante mi año sabático en la Universidad Tsuda. El primer semestre del año fui becario visitante del Centro de Estudios del Tercer Mundo (TWSC) de la Universidad de las Filipinas. Agradezco al TWSC y a su director de entonces, Randolf S. David, no sólo el concederme esa categoría, sino también uno de sus privilegios más apreciados: un escritorio en la biblioteca. Durante ese periodo, tuve fructíferas conversaciones con Randy David y con la subdirectora del TWSC, Cynthia Bautista, así como con P. B. Abinales, Alexander Magno y otros investigadores del centro. También tuve el privilegio de impartir el curso de teoría política con Salvador Carlos, y aprendí mucho de mis conversaciones con él. El TWSC también patrocinó tres conferencias en las cuales presenté el primer borrador de lo que se convertiría en los tres primeros capítulos de este libro, respecto a los cuales recibí agudas y meditadas críticas. Estoy particularmente agradecido con Reynoldo Racasa y Ty, quien nos rentó una habitación en su encantadora casa y nos instruyó de forma amena y enriquecedora en materia de política y sociedad filipinas en su mesa de comedor.

Durante el segundo semestre del año fui académico visitante en el Instituto para el Estudio del Cambio Social de la Universidad de California en Berkeley. Agradezco dicho nombramiento tanto al instituto como a su director, Troy Duster. El instituto patrocinó una conferencia en la cual pude presentar lo que entonces era un segundo borrador del capítulo 2. Durante ese periodo, R. Jeffrey Lustig nos permitió utilizar la cabaña en el jardín trasero de su casa en Berkeley, leyó los borradores del capítulo, me hizo útiles críticas e incluso me permitió ganarle al billar una que otra vez. ¡Gracias Jeff!

El siguiente conjunto de personas a quienes deseo expresar mi agradecimiento es un poco difícil de identificar, ya que no tiene nombre. Se trata de un grupo de estudio con definición ambigua que se reúne sin regularidad y que originalmente fue organizado por Iván llich. Tuve el privilegio de unirme a este grupo en San Juan de Puerto Rico en 1998, en la Universidad del Estado de Pennsylvania

en 1988 y 1989, y en Houston, Texas (después de las contracumbres a las reuniones del G-7 organizadas por el TOES [La Otra Cumbre Económica, por sus siglas en inglés]), en 1990. El resultado de esas reuniones fue *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power,* Wolfgang Sachs (comp.), Londres, Zed Books, 1992. Mi propia contribución a esa compilación ("Equality" pp. 38-52) tiene muchos elementos en común con el capítulo 2 de este libro, derivado principalmente de nuestras conversaciones en esas reuniones. Estoy particularmente agradecido no sólo con Illich y Sachs, sino también con Harry Cleaver, Barbara Duden, Gustavo Esteva, Ashis Nandy, Majid Rahnema, Jean Robert y Teodor Shanin.

Otra experiencia que influyó en este libro fue mi participación en la planeación de la serie de conferencias pronunciadas en Japón durante el verano de 1989 y que en conjunto recibieron el nombre de Plan Popular para el Siglo XXI, sobre todo la consideración de todo un año de duración que condujo al texto de la Declaración de Minamata. En particular, estoy en deuda con mi colega del Pacific-Asia Resource Center (PARC), Muto Ichiyo, de quien he aprendido que cualquier teoría sobre la democracia o la liberación que se detiene en las fronteras nacionales es mediocre, al menos en este momento de la historia.

Asimismo, obtuve muchos conocimientos en la Universidad Tsuda cuando impartí, junto con mi colega Miura Nagamitsu, un curso de historia crítica de la teoría del progreso que diseñamos juntos .

El propio escrito ha sido leído con cuidado y criticado meticulosamente por varias personas además de Lustig: Frank Bardacke, Hanna Pitkin, John Schaar y Mark Selden. El ánimo que recibo de esas personas es mi alimento espiritual. Estoy particularmente agradecido con Jeffrey Isaac, corrector externo de Cornell University Press, por sus útiles y constructivas sugerencias. En la introducción indico mi agradecimiento a Muro Kenji, Tsurumi Shunsuke y Sheldon Wolin.

Agradezco con todo el corazón a Narahara Junko y Yamaga Junko de Lingua Guild su profesional trabajo de captura.

Le doy las gracias a mi padre, Keith Lummis, quien me proporcionó, entre otras cosas, las líneas que se convirtieron en el epígrafe de este libro:

> No es necesario ser listo.
> Todo lo que tienes que hacer es detenerte,

Y pensar.

Por lo general, el peor momento de los agradecimientos de un escritor llega justo al final, cuando agradece a *la paciente esposa*. Aquí, prefiero darle las gracias a mi esposa, Saito Yasuko, no por su paciencia, sino por su impaciencia. Ella me ha ayudado a mantener el proyecto en la perspectiva adecuada con su ocasional: "¡Cómo! ¿*Aún* sigues trabajando en esa cosa?"

Podría pensarse que, con toda esta ayuda, el texto que presento a continuación debería ser mucho mejor de lo que es. El lector sabrá a quién culpar por esta discrepancia.

La génesis de este libro es mi artículo "The radicalism of democracy", publicado en *Democracy* 2, núm. 4, otoño de 1982, copyright© 1982 The Common Good Foundation. Este artículo también se publicó (en japonés) en *The Radical Constitution of Japan,* Tokio, Shobunsha, 1987. El capítulo 2 apareció originalmente como "Deve9-lopment against democracy" en *Alternatives: Social Transformation and Human Governance* 16, núm. 1, invierno de 1991, copyright© 1991 *Alternatives;* utilizado con permiso de Lynn Rienner Publishers, Inc. También apareció como "Development is anti-democratic" en *Kasarinlan* 6, núm. 3, primer trimestre de 1991. Algunas secciones incluidas en este capítulo son revisiones de fragmentos que también aparecieron en Wolfgang Sachs (comp.), *The Development Dictionary,* Londres, Zed Books, 1992. El capítulo 5 se incluyó en *A Book of Friends,* un libro conmemorativo del cumpleaños 65 de Iván Illich. Agradezco a los editores de estas publicaciones su autorización para utilizar dichos materiales.

CDL
Tokio

FRAGMENTOS

Y ahí estaba, con sus ojos fijos en el presidente y su esposa, mientras un río eterno de gente pasaba frente a ellos, estrechando sus manos[...]. Y en esa multitud, sólo ella sentía que esa exhibición era una parodia[...]. Ellos consideraban que esta divertida imitación de formas monárquicas era una institución democrática (Henry Adams).

[...] todos los argumentos contra la "democracia", [...] cuanto más congruentes y razonados, se convertirán en argumentos contra la esencia de la política (Hannah Arendt).

La democracia surgió de este pensar de los hombres: que si son iguales en cualquier aspecto, son iguales en todos (Aristóteles).

La democracia significa gobierno mediante disensión, pero sólo funciona si se puede hacer que el pueblo deje de hablar (Clement Attlee).

En ningún momento o lugar, en convención solemne reunida, mediante representante elegido alguno, el pueblo estadunidense ha proclamado oficialmente que Estados Unidos es una democracia. La constitución no contiene esa palabra ni ningún término que la apoye excepto, posiblemente, la mención de "Nosotros, el pueblo" en el preámbulo[...]. Cuando se dio marco a la constitución, ninguna persona respetable se hacía llamar demócrata (Mary Ritter Beard).

Las democracias no pueden prescindir de la hipocresía, de la misma manera que una dictadura no puede prescindir del cinismo (George Bernanos).

Juez Boshoft: Democracia... ¿Acaso no presupone una comunidad desarrollada, donde se tiene un hombre, un voto?

Steve Biko: Sí, así es, así es, y creo que es parte del proceso de desarrollo de la comunidad.

Una democracia perfecta es la cosa más vergonzosa del mundo (Edmund Burke).

El diablo fue el primer demócrata (Lord Byron).

Por propia naturaleza, la democracia es un asunto autoanulador que, a la larga, da un resultado neto de cero (Thomas Carlyle).

La democracia es el arte de decir "lindo perrito" hasta que se encuentra una piedra (Wynn Catlin).

No es posible hacer una revolución para establecer una democracia. Se debe tener una democracia para hacer una revolución (G. K. Chesterton).

Se ha dicho que la democracia es la peor forma de gobierno, salvo todas esas otras formas que se han probado de vez en vez (Winston Churchill).

La democracia es la saludable sangre vital que circula por las venas y arterias, que sustenta al sistema, pero que nunca debe aparecer externamente, como la misma sangre (S. T. Coleridge).

[...] la democracia es una balsa. No es fácil voltearla. Es un lugar húmedo, pero bastante seguro (Joseph Cook).

Si el pueblo fuera gobernador, ¿a quién se gobernaría? (John Cotton).

Existe una salvaguarda del conocimiento de los sabios que es ventaja y garantía para todos, pero especialmente para las democracias, contra los déspotas. ¿Cuál es? La desconfianza (Demóstenes).

Es imposible reconciliar con ninguna filosofía de democracia que 50 millones de blancos del imperio británico pudieran forjar el destino de los 450 millones de amarillos, morenos y negros, como si fuera un asunto exclusivamente de su propia decisión interna (W. E. B. Du Bois).

La democracia ha fallado porque demasiados le temen. Creen que la riqueza y la felicidad son tan escasas que un mundo lleno de

personas inteligentes, sanas y libres es imposible, mas no indeseable. Así que el mundo se ahoga en sangre, hambre y vergüenza. El temor es falso, pero nada puede enfrentarlo salvo la Fe (W. E. B. Du Bois).

Y se dio otra disputa pública entre los atenienses, para quienes la igualdad era un estado del pueblo [...]. Este modo de gobierno se denominaba *democratia* en griego, *popularis potentia* en latín y gobierno del pueblo en nuestra lengua (Sir Thomas Elyot).

El demócrata es un conservador joven; el conservador es un demócrata viejo. El aristócrata es el demócrata listo para germinar (Emerson).

[...] Dos vivas por la democracia: una porque admite la variedad; la otra, porque permite la crítica. Dos vivas son más que suficientes. Nunca hay oportunidad para tres (E. M. Forster).

La democracia se basa en la convicción de que en la gente ordinaria hay posibilidades extraordinarias (Harry Emerson Fosdick).

Ahora estamos formando un gobierno republicano. La verdadera libertad no se encuentra en el despotismo ni en los extremos de la democracia, sino en los gobiernos moderados (Alexander Hamilton).

No fueron convocados aristocráticamente, [...] sino invitados democráticamente, a imitación de un convite popular a cenar (Philemon Holland).

La democracia se asemeja al amor en que su nacimiento no depende de los otros al mando (Sidney Hook).

Lo juro por Dios
Aún no puedo ver
Por qué la democracia significa
Todos menos yo.
(Langston Hughes)

La democracia no es tanto una nueva forma de vida política como una disolución y desorganización de las viejas formas. Simplemente

es la resolución del gobierno en las manos del pueblo, el derrumbe de lo que antes existía, y su nuevo compromiso con las fuentes originales, pero de ninguna manera es la sustitución de algo más en su lugar (Henry James, padre).

[...] de la proliferación de espacios y la indeterminación final de lo social es imposible derivar la imposibilidad de una sociedad que se defina —y, por lo tanto, se considere— como una totalidad, o la incompatibilidad de este momento totalizante con el proyecto de una democracia radical (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe).

[...] de seguro nada en la antigua alquimia era más irracional que la noción de que a mayor ignorancia del cuerpo electoral, mayor capacidad para el buen gobierno en el cuerpo representativo; de que la mejor manera de mejorar el mundo y garantizar el progreso racional es poner al gobierno bajo el control creciente de las clases menos iluminadas. Llegará el día en que parecerá que uno de los hechos más inusuales en la historia de las locuras del hombre es que dicha teoría sea considerada liberal y progresista (William Edward Hartpole Lecky).

En Suiza tuvieron amor fraternal, quinientos años de democracia y paz, y ¿qué produjeron? ¡Los relojes de cucú! (Harry Lime en *The Third Man*).

Así como no sería esclavo, tampoco sería amo. Esto expresa mi idea de democracia. Todo lo que difiera de esto, hasta el punto de la diferencia, no es democracia (Abraham Lincoln).

Una sociedad democrática podría definirse como aquella[...] en la que la mayoría siempre está preparada para acallar a una minoría revolucionaria (Walter Lippmann).

La democracia da a cada hombre
El derecho a ser su propio opresor.
(James Russell Lowell)

[El Pueblo] tenía casi cien repúblicas en América siglos antes de que *la* República americana fuera concebida. Los pueblos han mantenido su antigua democracia en toda época, sin que la

avergüencen la corrupción del votante, la mancha del peculado o las fechorías en funciones (Charles Fletcher Lummis).

Ve, y establece primero la democracia en tu hogar (Licurgo).

Desde hace tiempo he estado convencido de que las instituciones meramente democráticas tarde o temprano deben destruir la libertad, la civilización o ambas (Thomas Macaulay).

Permitan a cualquier persona con una buena instrucción considerar las grandes épocas de los inventos científicos y los cambios sociales durante los últimos dos siglos, y meditar en lo que habría ocurrido si el sufragio universal se hubiera establecido en cualquiera de ellas. El sufragio universal, que a la fecha excluye el libre comercio en Estados Unidos, ciertamente habría prohibido la máquina de hilar algodón y el telar mecánico. Sin duda habría prohibido la trilladora. Habría impedido la adopción del calendario gregoriano, y habría devuelto el poder a los Estuardo (Sir Henry Maine).

Una medida adecuada de democracia debería aplicarse en el ejército, principalmente aboliendo la práctica feudal de intimidar y golpear, y hacer que oficiales y tropa compartan suerte y desgracia. Una vez hecho esto, se logrará la unidad entre oficiales y tropa, la eficacia en combate del ejército aumentará enormemente y no habrá duda de nuestra capacidad para sostener la prolongada y cruel guerra (Mao Tse-tung).

La voluntad general siempre está equivocada. Equivocada en la medida que objetivamente contrarresta la posible transformación de la sociedad en estilos de vida más humanos. En la dinámica del capitalismo corporativo, la lucha por la democracia entonces tiende a asumir formas antidemocráticas (Herbert Marcuse).

La democracia es la constitución de las especies (Karl Marx).

Con la democracia, un partido siempre dedica todas sus energías a tratar de demostrar que el otro no es apto para gobernar, y ambos por lo general lo logran y tienen razón (H. L. Mencken).

El único remedio para los demócratas son los soldados (Wilhelm von Merchel).

Por consiguiente, para compensación de los famosos oradores,
Aquellos antiguos cuya elocuencia irresistible
Ostentó a voluntad la feroz democracia,
Sacudió el arsenal detonando sobre *Grecia*
Hacia Macedonia y el trono de *Artajerjes*.
(John Milton)

El amor a la igualdad en una democracia limita la ambición al único deseo, a la única felicidad, de prestar más servicios a nuestro país que el resto de nuestros conciudadanos (Montesquieu).

El problema de la democracia no es deshacerse de los reyes, sino vestir a todo el pueblo con los elementos de la majestad. Hacer de un millón de personas reyes y reinas: ése es el problema de la democracia estadunidense (F. C. Morehouse).

Por lo tanto, casi en cierto sentido, la democracia podría denominarse la práctica en la cual la ciencia es teoría (Joseph Needham).

La capacidad del hombre para la justicia posibilita la democracia, pero su inclinación a la injusticia la hace necesaria (Reinhold Niebuhr).

Dirigiéndose con valentía al jurado, [Feargus O'Connor] declaró que salió en defensa de los trabajadores de Inglaterra [...]. Se reconoció cartista —demócrata, si querían— en el sentido pleno de la palabra y declaró que si su vida dependiera de renunciar a sus principios, se negaría a mantenerse fiel a una ocupación tan despreciable (Frank Peel).

El asesinato no encontró abogado o defensor en el viejo demócrata Baines. Su objetivo no era disparar a los señores, sino levantar al pueblo para ejercer su derecho como ciudadanos a tener parte en el gobierno, con el fin de derrocar a lo que él tachaba de "gobierno sanguinario de reyes y aristócratas" y, en su lugar, fundar una democracia. Al igual que la mayoría de los de su clase, no estaba suficientemente ilustrado para apreciar el valor de la maquinaria; de hecho, la consideraba enteramente una maldición (Frank Peel).

En cada pueblo surgirá algún bellaco para establecer la tiranía más opresiva al hacerse llamar el pueblo (Sir Robert Peel).
La democracia es un proceso mediante el cual el pueblo tiene la libertad de elegir al hombre a quien se echará la culpa (Laurence J. Peter).

Es un cambio agradable estar en un país que no es gobernado por su propio pueblo (Príncipe Felipe en su visita a Paraguay).

A veces, la democracia debe bañarse en sangre (Augusto Pinochet).

Claramente, la democracia es más apropiada en países que disfrutan de un superávit económico, y menos apropiada en países donde hay insuficiencia económica (David Morris Potter).

[Tom Paine] era tan democrático como la naturaleza, tan imparcial como el sol y la lluvia (Marilla M. Richer).

Debemos ser el gran arsenal de la democracia (Franklin Delano Roosevelt).

Si hubiera un pueblo de dioses, serían gobernados democráticamente; pero un gobierno tan perfecto no es adecuado para los hombres (Jean-Jacques Rousseau).

Una orientación democrática no se desprende de la actual ética burocrática y "meritoria" ni puede coexistir con ella. Es una alternativa de la ética actual, no una extensión ni un producto de ella (John Schaar).

¿Está el imperio británico cimentado en el derecho universal e igualitario al voto para todos sus habitantes? No sobreviviría una semana sobre estos cimientos; con su terrible mayoría, los de color dominarían a los blancos. Pero a pesar de eso, el imperio británico es una democracia. Lo mismo se aplica a Francia y a las otras potencias (Carl Schmitt).

La democracia [...] es más cruel que las guerras o los tiranos (Séneca).

Estas reacciones de indignación hacia la democracia son muy naturales donde el capitalismo, tras haber producido una enorme mayoría de proletarios sin experiencia en administración, responsabilidad o manejo de mucho dinero, sin idea alguna de que existiera algo como la ciencia política, da a esta mayoría el voto con el fin de obtener ventajas partidistas mediante el apoyo popular (George Bernard Shaw).

[Los líderes del sindicalismo] son demócratas, no por su fe en el juicio, el conocimiento y la iniciativa de las masas, sino por su experiencia en la ignorancia, ingenuidad y pusilanimidad de las masas (George Bernard Shaw).

En una democracia se te puede respetar a pesar de ser pobre, pero no cuentes con ello (Charles Merrill Smith).

En los hombres perversos hay una democracia de lujurias y pasiones desenfrenadas (J. Smith).

[...] en las feroces y agitadas democracias de Grecia y Roma (Sydney Smith).

La democracia se basa en la existencia de una jerarquía fuerte. La oligarquía de los hombres ordinarios en pos del éxito debe tener una tropa ansiosa conformada por seguidores que no cesan de trabajar en favor de los intereses de sus líderes y que obtienen poca ganancia material de sus actividades. Es necesario mantener este tipo de pequeña nobleza en un estado de agitación prodigándolos con pruebas de amistad y exaltándolos con sentimientos de honor mientras se les habla con frases idealistas. La gloria nacional, el dominio de las fuerzas naturales mediante la ciencia, la marcha de la humanidad hacia la iluminación: ésta es la tontería que se escucha constantemente en los discursos de los oradores democráticos (Georges Sorel).

Quienes desean entender la democracia deberían pasar menos tiempo en la biblioteca con Aristóteles y más tiempo en el autobús y el metro (Simeon Strunsky).

La democracia, que le cierra el pasado al poeta, abre el futuro frente a él (Alexis de Tocqueville).

Las democracias no alimentan el juego y los placeres como las monarquías (Edward Topsell).
La democracia estadunidense es el derecho inalienable a sentarte en tu porche en pijama, beber una lata de cerveza y gritar: "¿dónde más es esto posible?" (Peter Ustinov).

La democracia es la constante sospecha de que más de la mitad de la gente tiene razón más de la mitad de las veces (Elwyn Brooks White).

¡Retumba! ¡Avanza! Democracia: ¡pega con golpe vengador! (Walt Whitman).

A veces sería más fácil creer en la democracia o defenderla si el cambio [decimonónico] no hubiera ocurrido y si *democracia* aún fuera un término desfavorable o faccioso (Raymond Williams).

Conocimiento... ¡zzzzp! Dinero... ¡zzzzp! ¡Poder! ¡Ése es el ciclo en el que está construida la democracia! (Tennessee Williams).

El mundo debe hacerse seguro para la democracia (Woodrow Wilson).

—Quiero ir a Egipto —dijo Madeleine, sin dejar de sonreír levemente—. La democracia ha hecho añicos mis nervios (Henry Adams).

INTRODUCCIÓN

Hacia 1980, mi amigo Muro Kenji me visitó, lleno de emoción —como acostumbra— por la conversación que había sostenido con su mentor y amigo, el filósofo Tsurumi Shunsuke. "Vivimos en una época interesante", dijo. "La democracia es radical *en todas partes*. Es subversiva en todo sistema y en todo país: en Estados Unidos, la Unión Soviética, Japón, China, las Filipinas, África y América Latina... ¡En todas partes!" Había algo fascinante acerca de esta vieja/nueva, sencilla/compleja, clara/oscura idea. Y resultaba curioso ver a alguien tan emocionado por un principio que, según E. M. Forster, merece dos vivas, pero nunca tres.

Por esas mismas fechas, llegó una carta de Estados Unidos en la que se anunciaba un nuevo diario llamado *Democracy* y se me preguntaba si había algún demócrata radical en Japón que pudiera recomendar como colaborador.[1] Demócratas radicales... La idea empezó a crecer en mi mente. Era una experiencia parecida a enamorarse de la chica (o el chico) de junto, ese ser que siempre has conocido y que de pronto parece tan nuevo, tan fresco, tan... sin precedentes. Desde principios de los sesenta había sido una especie de activista de movimientos tanto en Estados Unidos como en Japón, uno de esos que nunca puede cruzar el umbral para convertirse en marxista pero que siempre depende del poder de la crítica marxista contra el estado liberal y la economía liberal. En la política activista de ese entonces, el marxismo siempre se interpretaba como la posición de *izquierda* de una democracia, es decir, como más *radical*. Por otro lado, se consideraba que los demócratas ocupaban una incómoda posición intermedia entre el marxismo y los liberales de izquierda (y resultaba difícil distinguirlos de éstos). Esta metáfora espacial de izquierda-centro-derecha, que data de la Revolución francesa, ha tenido una influencia extraordinaria en el modo como organizamos y organizábamos nuestra política. Para alguien cuya *postura* política se considera ubicada *entre* otras dos, resulta difícil no considerar esa posición como una especie de compromiso

[1] Pude localizar a dos: Tsurumi, quien colaboró con "Japanese democracy and the American occupation", *Democracy* 2, enero de 1982, pp. 75-88, y Kato Shuichi, quien escribió "The Japanese myth reconsidered", *Democracy* 1, julio de 1981, pp. 98-108.

o mestizaje, sin principios propios claros. Empecé a pensar que la expresión de Tsurumi y Muro ("La democracia es subversiva *en todas partes*") podría servir de base para reorganizar esta imagen espacial. Si la democracia se concebía como *la* posición radical, como el radicalismo mismo, todas las otras posiciones políticas y sus interrelaciones aparecerían bajo una nueva luz. Esta imagen podría ser tanto un reflejo más preciso de las realidades políticas como una manera de dotar a la teoría democrática de más poder crítico.[2]

Ha transcurrido más de un decenio desde que empecé a concebir la idea de este libro. Durante ese tiempo, hemos sido testigos de movimientos democráticos en países como Polonia, China, Myanmar, las Filipinas. Régimen tras régimen ha sido derrocado en Europa oriental y, por último, en la propia Unión Soviética, en nombre de la democracia. Al mismo tiempo, se ha generado una nueva ola de actividad en el campo de la teoría democrática. Mientras que durante años había sido apuesta segura que cualquier libro con la palabra *democracia* en su título sería una reiteración monótona de las virtudes del *statu quo* en los países industriales del norte, surgía una nueva generación de teóricos que sí calificaban a la democracia como *radical*.[3] Mientras George Bush proclamaba que la democracia había "triunfa-

[2] Mi primer intento por expresar esta posibilidad también se publicó en *Democracy*: "The radicalism of democracy", vol. 2, otoño de 1982, pp. 9-16.

[3] En las publicaciones democráticas recientes resultan particularmente interesantes los intentos por redescubrir o restablecer los vínculos entre democracia y socialismo. Es como si un equipo de científicos políticos positivistas estadunidenses y un equipo de materialistas dialécticos europeos empezaran a excavar un túnel para encontrarse a medio camino pero, debido a cálculos errados, no lo lograran conforme a lo planeado, sino que se pasaran de largo y cada uno saliera en el país del otro para darse cuenta de que el otro ya no está ahí. Así, tenemos un socialismo democrático positivista (por ejemplo, Samuel Bowles y Herbert Gintis, *Democracy and Capitalism: Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought,* Nueva York, Basic Books, 1986; Robert A. Dahl, *A Preface to Economic Democracy,* Berkeley, University of California Press, 1985) y un pluralismo materialista dialéctico (por ejemplo, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia,* Madrid, Siglo XXI, 1987), que participan en la difícil búsqueda de un lenguaje común que posibilite el diálogo (por ejemplo, Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community,* Londres, Verso, 1992). El libro de Laclau y Mouffe tiene la reputación de ser casi imposible de leer, pero su comprensión resulta más fácil si se lee como si fuera una novela de Umberto Eco. Imagínense a dos valientes agentes enemigos que se introducen en la otrora impenetrable fortaleza del Materialismo Dialéctico, disfrazados como miembros del gabinete secreto de ministros que gobernó Inglaterra bajo Carlos II. Han memorizado todas las contraseñas secretas y conocen bien todo el ritual. Por lo tanto, las puertas de hierro y roble, cerradas para otros, se abren ante ellos

do" durante su régimen, otros construían o redescubrían una noción de democracia que podría sentar las bases de una crítica contra la política de Ronald Reagan y George Bush, pero también contra el marco ideológico que ambos compartían con su oposición liberal. Desde más o menos mediados de los ochenta, el discurso sobre la democracia se ha vuelto *interesante* por primera vez en años. Este libro tiene por objeto contribuir a dicho discurso.

Es muy interesante destacar que cuando trabajé en el Centro de Estudios del Tercer Mundo en la Universidad de las Filipinas, me resultara difícil explicar a mis amigos de Japón y Estados Unidos, y también en las Filipinas, el porqué de mi decisión de estudiar lo que ha-

una tras otra hasta que llegan al santísimo, en el centro mismo de la fortaleza. Ahí, proclaman las palabras prohibidas: "El Uno no es uno: ¡es Muchos!" El hechizo se ha roto, las paredes se resquebrajan y la fortaleza se viene abajo. El libro de Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley, University of California Press, 1984), contiene una crítica vigorosa, que invita a la reflexión, contra el liberalismo desde una postura democrática. Desafortunadamente, parece concebir los límites de la imaginación democrática como limítrofes con la frontera de Estados Unidos. *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), de Carol C. Gould, contiene un intrépido intento por superar esta limitación (véase el capítulo 12: "Geopolitical Democracy: Moral Principles among Nations") y su argumento principal, que el principio democrático necesita extenderse a la economía y la sociedad, es bienvenido. Sin embargo, su razonamiento filosófico de que los derechos existen antes que la política, me parece muy parecido a argumentar que el mundo existe antes que el lenguaje.

Por supuesto, la nueva oleada de teoría democrática tiene más de diez años. La importante obra de C. B. Macpherson es bien conocida. Yo mismo he sido influido particularmente por las críticas del liberalismo —que en parte coinciden, mas no son idénticas— que formularon los teóricos políticos de la Universidad de California (Berkeley) cuando estudiaba ahí en los años sesenta. El artículo de Norman Jacobsen, "Political science and political education", *American Political Science Review,* septiembre de 1963, pp. 561-569, es, en mi opinión, original y de gran influencia si puede calificarse así a una obra tan breve e ignorada. En *Legitimacy and the Modern State* (New Brunswich, Nueva Jersey, Transaction Books, 1981), de John H. Schaar, se evita el tema de la democracia (por ejemplo, "no es la tarea principal de este texto presentar un concepto de igualdad genuinamente democrático; ése es trabajo para otro momento", p. 203), pero es la postura principal que Schaar utiliza para lanzar su feroz crítica contra la ideología liberal. La crítica que hace Sheldon S. Wolin contra el liberalismo se remonta a su *Politics and Vision* (Boston, Little, Brown, 1960), pero no se convierte en la búsqueda positiva de una teoría de la democracia radical hasta que se divulga, bajo su dirección, la publicación periódica *Democracy.* Véase particularmente su artículo "The people's two bodies", *Democracy* 1, enero de 1981, pp. 9-24. Si se busca una obra exquisitamente provocadora de un académico influido por los dos últimos autores entre otros, véase Joshua Miller, *The Rise and Fall of Democracy in Early America, 1630-1789: The Legacy for Contemporary Politics,* University Park, Pennsylvania State University Press, 1991.

bía elegido. Les parecía extraño que quisiera ir a las Filipinas, aunque no para estudiar ese país, sino para preparar un trabajo sobre teoría democrática. En esto se encuentra oculto un prejuicio. A nadie le parece extraño que un académico que visita Harvard no se especialice en la política o la cultura de Massachusetts. A nadie le parece inusual que un académico viaje a Cornell para estudiar el sudeste asiático, o que vaya a la Universidad de Londres a estudiar a África. Sin embargo, no sucede lo mismo a la inversa: se presume que un académico que visita un país del tercer mundo desea estudiar ese país.

Deliberadamente elegí la Universidad de las Filipinas para no tomar en cuenta esa idea fija, de acuerdo con el principio general de que, al hacerlo, *probablemente* se aprenderá algo inesperado. Pero mi elección de las Filipinas de ninguna manera fue fortuita. Apenas había transcurrido un año desde la Revolución del Poder del Pueblo acontecida en febrero de 1986. *Poder del pueblo* es, después de todo, sólo una traducción al español de las palabras griegas *demos* y *kratia*. El poder del pueblo —la democracia radical— había logrado algo aparentemente imposible: sacar del poder y del país a un dictador corrupto, bien armado e increíblemente rico, no sólo mediante una victoria electoral popular sino poniendo vidas en riesgo para que se cumpliera el resultado electoral. Quería ir a un lugar donde la democracia no fuera simplemente un eslogan desgastado sino una idea viva, un principio que verdaderamente importara y del cual se hablara con pasión y compromiso.

Las cosas no salieron exactamente así. Si bien el clima público estaba electrizado con emoción y esperanza radical durante los últimos años del régimen de Marcos, para la primavera de 1987 había franca desilusión. La esperanza radical, la esencia del movimiento popular (diré más a este respecto en el capítulo 5), había creado una situación política denominada atinadamente *revolucionaria,* pero el objeto de esta esperanza había sido una política liberal: Corazón Aquino, quien buscaba ganar las elecciones. La democracia radical había gastado sus energías en restablecer la política liberal. La reforma agraria se empantanó, la guerra civil continuó y 1987 fue un año oscuro.

Sin embargo, a pesar de esta desilusión, el rico y urgente discurso sobre la democracia no había llegado a su fin. Sólo había pasado a la pregunta de qué había salido o estaba saliendo mal. Los marxistas estaban sorprendidos de que la democracia hubiera logrado tanto; los liberales de izquierda, de que hubiera logrado tan poco. Todos se percataban de que la noción que tenían sobre la democracia había resul-

tado ligeramente equivocada. Así que, después de todo, se trató de una época intelectualmente estimulante aunque triste.

Por otra parte, no me equivoqué al suponer que aprendería algo inesperado. Al comentar la teoría democrática con los intelectuales filipinos y leer sobre el tema en su obra, seguía golpeándome contra la misma pared de ladrillos, una pared denominada *desarrollo*. El conflicto entre democracia y desarrollo es más difícil de ver desde la perspectiva de un país industrial norteño que desde la del tercer mundo. De hecho, la mayoría de los libros sobre teoría democrática escritos en los países industrializados del norte tienen poco que decir acerca del tercer mundo: éste cae dentro de los *estudios regionales interdisciplinarios* o de la *economía de desarrollo, campos* distintos de la teoría política. Pero si la teoría democrática es importante en el mundo, es más importante aún en el tercer mundo, donde han ocurrido, y ocurren, algunas de las más grandes luchas democráticas. En las Filipinas, me di cuenta de que cualquiera que vaya a hablar sobre democracia en el tercer mundo (o, en su caso, en cualquier mundo que incluya al tercer mundo), debe enfrentar el problema del desarrollo y su sesgo antidemocrático. Éste es el tema del capítulo 2.

Este libro no hace propuestas institucionales. Cuando menciono instituciones, lo hago para ejemplificar un principio, no para hacer una propuesta.[4] No me parece que las propuestas carezcan de importancia —al contrario, son la esencia misma del discurso político—, pero aquí exploro la naturaleza de la democracia como un principio del quehacer humano, diferente de las diversas instituciones o medidas mediante las que buscamos llevar este principio a la práctica. Con demasiada frecuencia, solemos confundirlas y fusionarlas, y hablamos como si la democracia fuera una libre elección, garantías legales de los derechos humanos o el control sobre los trabajadores. Sin embargo, no decimos, por ejemplo, que la paz es tratados de paz, o que la justicia es el juicio mediante un jurado. El que la paz pueda ser producto de tratados de paz, y la justicia derivarse de un juicio, son hipótesis que, como sabemos a partir de la experiencia, resultan ciertas en algu-

[4] Existe al menos un precedente honorable de esta postura. En el prólogo a *The Human Condition,* Hannah Arendt escribe: "Este libro no da una respuesta a tales preocupaciones y perplejidades. Las respuestas se dan cada día, son materia de la política práctica y están sujetas al acuerdo de muchos. Nunca se basan en las consideraciones teóricas ni en la opinión de una sola persona, como si tratáramos con problemas para los cuales sólo existe una solución". Arendt, *The Human Condition,* Nueva York, Anchor, 1958, pp. 5-6.

nos casos pero no en todos. Podemos juzgar la verdad relativa, o el éxito, de tales hipótesis porque tenemos nociones de justicia y paz que no dependen de nuestra noción de juicio y tratado. De manera similar (como se argumentará más adelante), las *elecciones,* las *garantías legales* o el *control sobre los trabajadores* son hipótesis. Para cuantificar su valía, necesitamos tener muy clara la idea del principio en las relaciones humanas que, se dice, tales nociones pueden hacer realidad. Este libro pretende ser una contribución a *ese* aspecto del discurso democrático.

Dicho en otras palabras, este libro no es una obra de teoría utópica. No tengo propuestas que no hayan sido pensadas antes. Al contrario; muchas buenas propuestas democráticas ya se encuentran sobre la mesa desde hace años e, incluso, siglos. Existen movimientos democráticos en todos los continentes, en todos los países y prácticamente en todo tipo de institución. Cada uno de esos movimientos se enfrenta a una situación diferente, que requiere una solución diferente. La democratización de la política onerosa del Norte no es igual a la democratización de una dictadura militar del Sur, o de una fábrica, una plantación, una burocracia *socialista,* una familia machista o una teocracia. Los movimientos que luchan por la democratización de esas y otras instituciones tienen sus métodos, objetivos y anhelos. No cuento con toda una serie nueva que remplace a las que son el objeto de lucha en situaciones reales. Al contrario; espero que este libro pueda hacer una pequeña contribución al brindar un soporte teórico a los movimientos democráticos *existentes actualmente* y al plantear criterios que los demócratas pudieran evaluar, criticar y esclarecer como objetivos y métodos propios.

En este sentido, este libro no es en realidad un razonamiento sobre por qué la democracia es mejor que otras formas políticas. Más bien, está dirigido a quienes ya piensan así o creen pensar así. No está diseñado para explicar por qué se debe pensar así, sino para analizar algunas de las consecuencias de pensar así. ¿Qué implica adoptar la postura democrática radical? Trate de meditar lo siguiente. A veces he seguido el método de formular una hipótesis sobre un personaje imaginario ideal: el Demócrata Radical. Este personaje será uno de los objetos de estudio y también desempeñará un papel muy parecido al de un testigo pericial. ¿Qué opina el demócrata radical respecto a esta cuestión? ¿Qué haría el demócrata radical en esta situación? Y al pensar o actuar de tal o cual modo, ¿en qué se convierte el demócrata radical? Las respuestas no son obligatorias: es posible conocerlas y elegir otras. Pero si el argumento aquí tiene éxito, a la persona que elija otra respuesta al menos le resultará difícil llamar *democracia* a esa elección.

1. DEMOCRACIA RADICAL

> En el caso de una palabra como democracia, no sólo no hay una definición acordada; todas las partes se oponen a tratar de definirla. El sentimiento casi universal es que, cuando calificamos como democrático a un país, lo elogiamos. En consecuencia, los defensores de cualquier tipo de régimen afirman que éste es una democracia y temen que debieran dejar de utilizar la palabra si ésta se vinculara a un solo significado.
>
> GEORGE ORWELL, "Politics and the English language"

De las palabras políticas existentes, no cabe duda de que *democracia* es una de las que más cruelmente se ha abusado. Se ha utilizado para justificar revolución, contrarrevolución, terror, compromiso y mediocridad. Se ha aplicado a instituciones representativas, economías de libre empresa, economías dirigidas por el estado, al gobierno del partido leninista y a la dictadura mediante plebiscito. Se han librado guerras con el fin de que el mundo sea seguro para la democracia y se han dejado caer bombas para afianzarla en suelo extranjero. Se realizan operaciones de contrainsurgencia para protegerla de las guerrillas que dicen luchar por ella. La democracia ha sido tratada como la prostituta de las palabras políticas. Y como señala Orwell, la mayoría de quienes la utilizan con regularidad tienen un interés personal en dejar las cosas así.

Si se utiliza conforme a su sentido actual, la palabra casi nunca tiene significado. La oración: *Estoy a favor de la democracia*, prácticamente no transmite información. En el mejor de los casos, muestra que quien la pronuncia no es un nazi de hueso colorado o un partidario del derecho divino de los reyes. El enunciado seguramente se topa con una mirada inquisitiva o una respuesta ambigua como: "¡Qué bien!"

Por otra parte, hay momentos cuando no queremos utilizarla como una especie de marca registrada, sino como una verdadera palabra política plena de significado. Este momento ocurrió en mi caso con un simbolismo maravilloso cuando, después de las elecciones de febrero de 1986 en las Filipinas, un amigo mío en ese país, un iz-

quierdista radical, me dijo en tono meditativo: "Necesitamos repensar toda la cuestión de la democracia." La postura de los izquierdistas radicales había consistido en boicotear las elecciones, por la lógica razón de que no puede esperarse derrocar a un dictador militar mediante elecciones democráticas. Y se sintieron asombrados, igual que el resto del mundo, cuando los comicios se convirtieron en la Revolución del Poder del Pueblo, que sacó a Ferdinando Marcos del país. No pensábamos que las elecciones democráticas fueran capaces de generar ese tipo de poder. Este giro de los acontecimientos ciertamente es materia para repensarse. Pero es difícil repensar la democracia o incluso pensar cuál de sus múltiples significados y usos reconsiderar. ¿Es posible rehabilitar una palabra tan corrompida?

POR QUÉ ES NECESARIO RECTIFICAR DENOMINACIONES

En este libro adopto la postura de que dicha rehabilitación es tanto posible como necesaria. *Democracia* solía ser una palabra del pueblo, una palabra crítica, revolucionaria. La han robado quienes iban a gobernar al pueblo para añadir legitimidad a su gobierno. Es hora de recuperarla, de devolverle su poder crítico y radical. La democracia no es todo, pero sí algo. Cuando la palabra se utiliza en el lugar correcto, en el momento correcto, es fresca, clara y verdadera. No es por hábito o nostalgia que seguimos utilizándola, sino porque hay veces en que ninguna otra palabra dice lo que debe decirse. Y si bien la historia de su uso es una historia de hipocresía y traición, de alguna manera democracia es aún una idea política virginal. Si se la entiende *radicalmente*, contiene una promesa aún por cumplir.

Entonces, éste es un llamado a rectificar denominaciones. Ello implica insistir en que la palabra *democracia* se utilice sólo para describir cuestiones democráticas. Significa identificar y descartar los usos torcidos e hipócritas. Como primer paso de este proceso, detallaré lo que me parece son algunos de los peores malentendidos y tergiversaciones de la palabra:

a] Redefinir *al Pueblo.* La democracia se define comúnmente como el gobierno del pueblo. Una manera clásica de escapar a las implicaciones radicales de este significado es reducir lo que entendemos por *pueblo* al excluir a esclavos, mujeres, determinadas razas, indigentes o algún otro grupo. Como regla general, cuando la clase media y alta en cualquier país dice que apoya el *poder del pueblo,* por

pueblo se refieren a ellos mismos. Cuando piden democracia, no piden que tomen el poder la clase de personas que les sirven de criados y trabajadores, que generan el superávit o que sustentan su riqueza y estatus.

Pero, por supuesto, el *demos* de la democracia originalmente significaba la clase más pobre y numerosa de ciudadanos, y democracia en su sentido original significaba el gobierno por parte de esa clase. El gobierno de la clase media —sin importar si es bueno o malo— debería llamarse por su nombre: no democracia, sino gobierno de la clase media.

b] Redefinir *al Pueblo*. A veces, un partido gobernante o que aspira a gobernar se proclamará democrático al redefinir *al pueblo* como "aquellas personas que apoyan al partido". *El pueblo* se convierte en una noción ideológica, y quienes no aceptan la ideología quedan fuera de su alcance. Se les puede ver como enemigos del pueblo, o pueden convertirse simplemente en nulidades invisibles. Esta situación la observamos en dictaduras cuyo gobierno describe a la pequeña minoría que lo apoya como el *auténtico vocero del pueblo*. También la vemos en los periódicos de pequeños partidos de oposición cuyo encabezado, *El pueblo protesta*, está seguido por un artículo que describe una manifestación de unas decenas o apenas un ciento de personas.

c] Redefinir *al Pueblo*. Una variación de lo anterior consiste en describir a un partido como modelo de lo que el pueblo debería pensar o pensaría si sólo tuviera la conciencia correcta. No hay nada malo en cuanto a esta postura si se utiliza para intentar una instrucción política. El problema surge cuando el partido se describe como respaldado por la autoridad del pueblo y como su auténtica voz, siendo que *el pueblo* representa una abstracción teórica y no personas de carne y hueso. Que dicho partido tome el poder no es lo mismo que el pueblo tome el poder.

Democracia es preocuparse por el bienestar del pueblo. A su olvidadizo modo, Jimmy Carter describió una vez el "significado original de democracia" como "gobierno para el pueblo". Muchas élites gobernantes quisieran eliminar las otras dos terceras partes de la famosa expresión de Abraham Lincoln. Y he escuchado a ciudadanos ordinarios decir lo mismo: un gobierno democrático es aquel que los cuida. Preocuparse por el bienestar del pueblo puede ser algo muy bueno, pero no es lo mismo que democracia. Un rey puede preocuparse sinceramente por el bienestar de sus súbditos, pero la forma de gobier-

no aún será una monarquía. Una dictadura partidista puede adoptar la política de servir al pueblo, pero no dejará de ser una dictadura partidista. Democracia no significa que el pueblo sea bendecido con gobernantes considerados o justos. Significa que el pueblo se gobierna a sí mismo.

Democracia es tener un gobernante apoyado por el pueblo. Esta situación se confunde fácilmente con democracia. Sin embargo, los antiguos griegos, creadores de la palabra *democracia*, nos legaron una palabra diferente para este tipo de gobierno: *demagogia* (de *agogos* y, ésta, de *agein*, que significa "dirigir", "conducir"). El demagogo es una persona que obtiene apoyo popular (=poder) al prometer que hará cosas a favor del pueblo o que representará al pueblo. Si bien hoy en día el término suele aplicarse de modo despectivo, su sentido original no necesariamente tiene una connotación negativa, sobre todo si el demagogo promete cosas apropiadas y cumple sus promesas. Pero esto no es democracia. La democracia no es una situación en la que el pueblo ceda su poder a alguien más a cambio de promesas.

Democracia es desarrollo a] Resulta sorprendente que todavía haya unas cuantas personas que consideren la democracia como el gobierno del futuro, como el punto final en algún proceso automático de desarrollo histórico. En realidad, la democracia es una de las formas más antiguas de gobierno político. El espíritu de la democracia surge ocasionalmente en la historia, en aquellos momentos cuando el pueblo lucha por ella. Si trata de lograr la democracia esperándola, tendrá que esperarla eternamente.

Democracia es desarrollo b] A veces se señala o se da a entender que el *desarrollo económico* en sí es democrático. Podría serlo si desarrollo económico significara que el pueblo toma el control de los centros de poder económico: la tierra, las fábricas, las comercializadoras, las agencias de planeación económica, los bancos. Pero si el desarrollo económico significa sólo la generación de riqueza, entonces, sin importar qué tan bueno sea, no será lo mismo que democracia. Un país rico puede ser democrático o no, igual que uno pobre. La democracia es una forma de gobierno político, no una etapa de desarrollo económico. (El capítulo 4 contiene más información sobre este tema.)

Democracia es libre mercado. Cuando los funcionarios del gobierno estadunidense y sus representantes alrededor del mundo hablan de democracia, con frecuencia se refieren al sistema económico capitalista. Ahora que esta noción ha sido acogida por el gobierno de Ru-

sia y de otros países de Europa oriental, parece ser candidata para el estatus de verdad universal. La lógica es sencilla: la economía dominada por el socialismo es antidemocrática y, por lo tanto, el libre mercado es democrático. Este enfoque es bastante amnésico, pues olvida un aspecto: se esperaba que el socialismo fuera la solución. Una analogía de lo anterior es esto: una persona padece una enfermedad mortal y toma una medicina que la pone peor; luego decide que si deja de tomar la medicina sanará. El problema original aún persiste. El libre mercado divide a la sociedad en ricos y pobres, una división que es incompatible con la democracia. Su libertad es sobre todo libertad para la corporación, y la propia corporación capitalista se ha convertido en un sistema de gobierno antidemocrático. La pregunta de cómo democratizar al actor principal en el libre mercado —la corporación— es, para capitalistas y gerentes, la pregunta subversiva.

Democracia es todo menos comunismo. Esta definición reaccionaria es un legado de la guerra fría. Se empieza por plantear algo llamado *comunismo,* que es el mismo Diablo, la Antidemocracia personificada. La democracia entonces se convierte en cualquier cosa que resulte útil para destruir ese mal. Pudiera ser una dictadura, la ley marcial, los terroristas contras, conflictos de baja intensidad, escuadrones de la muerte, lo que sea. El presidente Harry S. Truman fue más honesto cuando dijo respecto al dictador nicaragüense Anastasio Somoza: "Puede que sea un hijo de perra, pero es nuestro hijo de perra."

Democracia es comunismo. Por otra parte, al menos antes de la caída de los estados socialistas de Europa oriental, algunos marxistas trataron de convencernos de que la democracia es algo incluido en el comunismo o superado por éste. Es decir, cuando la propiedad privada de los medios de producción queda abolida, la cuestión de la democracia se desvanece automáticamente, junto con el estado y la política. En este sentido, creo que la mejor regla para los demócratas es ver para creer. Aunque en principio no hay ninguna razón para que la tenencia comunal o social de la propiedad no pueda ir acompañada de democracia política, la experiencia histórica ha demostrado que los sistemas económicos no garantizan nada y que la única manera de lograr la democracia en un estado socialista o de otro tipo (inclusive ahora un estado postsocialista) es luchar por ella.

Democracia es centralismo democrático. El control central puede ser útil e incluso necesario para una parte que participa en una lucha, pero dicha utilidad no justifica calificarlo de democrático. *Centralis-*

mo democrático es una expresión como *hielo caliente* o *unidad dividida;* el hecho de poder decir las palabras no prueba que signifiquen algo. En general, la democracia depende del localismo: las áreas locales donde la gente vive. La democracia no significa poner el poder en algún lugar más que donde se encuentra la gente.

Democracia es el nombre del sistema constitucional de Estados Unidos. Esta definición la proporcionan muchos textos de preparatoria no sólo en Estados Unidos, sino en todo el mundo. El sistema constitucional de Estados Unidos tiene aspectos positivos, pero no debería tomarse como definición de democracia. El pueblo de Estados Unidos no ha resuelto el problema de la democracia económica, la democracia en el centro laboral. Tampoco ha encontrado la manera de superar el imperialismo antidemocrático del país. No ha resuelto el problema del poder masivo y creciente que se concentra en Washington. No se ha liberado del sueño desesperado de que sus problemas serán resueltos por el siguiente de su larga línea de reyes elegidos. Además, corre más riesgo de olvidar su propia tradición antigua de democracia radical, la democracia radical que hizo que los revolucionarios democráticos estadunidenses del siglo XVIII se opusieran a la constitución de 1789 porque daba demasiado poder a los ricos y colocaba demasiado poder en el centro.[1]

Democracia es comicios libres. Los comicios libres son un buen método democrático, en algunas circunstancias. En otras, pueden ser un medio para que los demagogos o los terratenientes ricos suban al poder. En Estados Unidos de hoy, donde la industria de la mercadotecnia ha tomado el control de las campañas electorales, los comicios no tienen nada que ver con dar poder al pueblo. Las elecciones de 1990 en Nicaragua fueron una parodia de los comicios libres: voten por A y les declararemos la guerra; voten por B y no lo haremos. Que alguien te encaje una pistola en las costillas y diga: "¡El dinero o la vida!", ¿es otro ejemplo de "elección libre"?

Democracia es una manera de que ricos y pobres se lleven bien. Los demócratas liberales argumentan que no hay nada antidemocrático en la gran brecha económica ente ricos y pobres, siempre y cuando se rija por reglas justas: igualdad de oportunidades, elecciones, ciertos derechos jurídicos garantizados y así por el estilo. Pero los teóricos sabios nos han enseñado que una desigualdad económica extrema no es compatible con la democracia. Los pobres utilizarán su poder

[1] Véase Herbert S. Storing, *The Anti-Federalist,* Chicago, University of Chicago Press, 1981.

político para saquear a los ricos, o éstos utilizarán su dinero para quitar el poder a los pobres.[2] De los dos desenlaces, el primero es el más democrático.

Democracia es permitir al pueblo opinar. Esta y otras expresiones similares se inventan para quitarle su arma a la democracia. Democracia significa darle *voz* al pueblo, *el derecho a disentir, la posibilidad de expresar su opinión, su día como jurado, una oportunidad de ponerse en pie y ser tomado en cuenta,* en otras palabras, cualquier cosa menos poder.

El poder democrático es poder indirecto. A veces se hace creer al pueblo que es poderoso cuando sus miembros pertenecen a un estado poderoso, o cuando son soldados con armas poderosas, o cuando tienen contactos reales o imaginarios con gente en puestos poderosos. Muchachitos uniformados sin poder se sienten poderosos cuando piensan en el imperio que representan; las masas sin poder imaginan que tienen poder cuando vitorean al dictador que las reprime; los lamebotas sin poder se sienten poderosos cuando piensan en el poderoso personaje cuyas botas están lamiendo. Pero la democracia no significa *sentirse* poderoso; significa ostentar el verdadero poder.

La democracia no es poderosa, pero es segura. Por otra parte, a veces se pinta a la democracia como una especie de zona monótona intermedia, insulsa pero de todas maneras más segura que las otras alternativas más intrépidas a la derecha y a la izquierda. Si la democracia significara sólo el debatir y el negociar entre funcionarios que ocasionalmente son elegidos por medios honestos, esta imagen podría ser adecuada. Pero quienes han tenido la buena fortuna de participar en movimientos democráticos genuinamente radicales y han vislumbrado brevemente la verdadera democracia, no lo ven de esa manera. La democracia radical describe la aventura de los seres humanos al crear, con sus propias manos, las condiciones para su libertad. Y se trata de una aventura que, en gran parte, aún no se ha iniciado.

[2] En los Debates Putney de 1647, Henry Ireton preguntó por qué los hombres sin propiedades que tenían derecho a votar, "no votaban en contra de toda propiedad". Por otra parte, el coronel Nathaniel Rich señaló cómo en la antigua Roma "las voces del pueblo eran compradas y vendidas [...] y por consiguiente sucedió que aquel que fue el hombre más rico y con gran poder entre los soldados, se hizo un dictador perpetuo". Por supuesto, para Ireton y Rich estos argumentos estaban en contra de la democracia, pero identificaban los dos principios más importantes cuya pugna mutua ha constituido la historia de la política liberal durante la era capitalista. David Wootton (comp.), "The Putney debates", *Divine Right and Democracy,* Harmondsworth, Penguin, 1986, pp. 296-297.

LA DEMOCRACIA ES LÓGICA

Si, dado su turbio significado en el discurso contemporáneo, decir que uno está a favor de la democracia sugiere estupidez, decir que *se interesa* en ella, al menos en los llamados países democráticos, pudiera considerarse señal de mal gusto, particularmente en los círculos académicos. *Democracia* es, por supuesto, una palabra que todos están dispuestos a utilizar, pero enamorarse de ella es otro asunto. Por lo que se refiere a las filosofías políticas de liberación, ahora nos encontramos en una especie de periodo de las Cien Flores. Estamos rodeados de una abundancia de escuelas de pensamiento, muchas de las cuales son brillantemente sofisticadas y terriblemente difíciles, pues se requieren años de estudio para entenderlas. En este contexto, elegir la democracia como el tema de nuestro interés difícilmente resulta elegante. Más bien, es como entrar en una sociedad de cocineros *gourmet* y anunciar que nos gusta el sabor del agua simple.

No obstante la posibilidad, merece la pena considerar que la liberación del hombre pudiera ser, después de todo, algo tan obvio como el agua simple. Incluso podríamos esperar que así fuera. Pues si resulta que la liberación es tan selecta y compleja que las mejores mentes apenas empiezan a comprenderla a nivel de posgrado —es decir, después de 18 o 20 años de enseñanza—, entonces nos enfrentamos a una paradoja: la propia liberación es antidemocrática. Ciertamente, algunos de nuestros teóricos de la liberación más dedicados a veces parecen inclinarse a perfeccionar esta monstruosidad, una teoría de emancipación popular incomprensible para el pueblo. Pero desde el punto de vista de la democracia radical, la idea de liberación se pervierte al transformársele en un medio para sentar la autoridad de una pequeña élite de especialistas capacitados. La filosofía de liberación más cierta también debe ser la más sencilla para que tenga algún efecto liberador. Y no debería sorprender que dicha filosofía, de hallarse, resultara ser no sólo tan común, sino tan radicalmente esencial para la vida humana, como el agua simple.

La postura de este ensayo es que el nombre adecuado para esta filosofía es democracia radical. La democracia, como nos enseñó Tom Paine, es lógica. Esta aseveración, considerada a nivel de la lógica, puede parecer obvia e inocua. Sin embargo, si se considera analíticamente, suscita algunas interrogantes que requieren explicación. Decir que la democracia es lógica no significa que todo el mundo lo haya acordado así. Si bien la palabra puede agradar a personas de todo

el mundo, éstas no concuerdan en su significado, como ya lo señalé anteriormente. Además, decir que la democracia es lógica no significa que toda la gente esté obligada, ya sea por la estructura objetiva del mundo o por la estructura de la percepción o la cognición humana, a verla del mismo modo. No es como admitir que el sol calienta o que la distancia más corta entre dos puntos es una línea recta. La democracia es un estilo de vida que puede elegirse, por lo cual otras elecciones también son posibles.

Decir que la democracia es lógica es decir que su idea es sencilla —aunque, debe agregarse, engañosamente sencilla. Es sencilla en el sentido de que puede expresarse en lenguaje común. Pero el lenguaje común no tiene nada de sencillo. Generalmente es más complejo, en una manera diferente, que los lenguajes especializados de la ciencia social y la filosofía. Los términos técnicos supuestamente se refieren sólo a significados específicos y claramente definidos, mientras que las palabras del lenguaje común conllevan toda la complejidad de la historia desordenada de su uso. Sea como sea, el lenguaje común es el que todos compartimos y, por lo tanto, el que estructura nuestra lógica. El discurso democrático, para que sea democrático, debe expresarse en este lenguaje. No debe confinarse a los altos alcances de la filosofía y ser asequible sólo para aquellos cuya profesión les permite dedicar la mayoría de su tiempo a estudiar libros. Esto no significa asumir una postura antiintelectual o rechazar el razonamiento. Más bien, significa que el propio proyecto de pensamiento debe avanzar al nivel de la lógica, en el lenguaje de la lógica. Significa que el lenguaje de la lógica es o puede ser un vehículo apropiado para cristalizar el proyecto de generar un pensamiento democrático. ¿Cómo se puede rechazar esta idea y seguir siendo demócrata?

La democracia significa que el pueblo gobierna. Para hacer esto, el pueblo debe constituirse en una entidad mediante la cual pueda, en principio, ostentar el poder. Los teóricos democráticos han argumentado que la democracia requiere consenso, una palabra emparentada con la lógica. El *Oxford English Dictionary* nos dice que *común* proviene del latín *communis,* que parece ser una combinación de *com* (juntos) y *munis* (obligar, comprometer). Esta última palabra es antónimo de *immunis* (sin obligación, exento). Estos orígenes nos ayudan a entender la naturaleza de la lógica de una comunidad democrática. No significa una convergencia accidental de intereses entre personas que de otra manera son moralmente *inmunes* entre sí. El lenguaje democrático de la lógica debe ser el lenguaje del discurso

moral. Dicho de otro modo, la lógica democrática es algo creado mediante el discurso moral, la elección y la acción. Se acerca a la segunda definición que proporciona el *Oxford* de la palabra *común*: "Perteneciente a más de uno como resultado o indicio de la cooperación, la acción conjunta o el acuerdo, como para *hacer causa común*."

Gran parte del desdén que suele acompañar a la palabra *común* (por ejemplo, al tachar de *común* a una persona o decir que una idea es un *lugar común*) es un mero prejuicio antidemocrático: una persona común es aquella que no pertenece a la aristocracia, y un lugar común es una idea que no forma parte del lenguaje de alguna élite. El desprecio parece estar arraigado en un rechazo fundamental al proyecto de encontrar un lenguaje, un modo de discurso, un sentido, que una a la gente en una comunidad de iguales. En contraste con esta utilización están los usos positivos de la palabra: derecho común, causa común, comuna, bien común o comunidad (traducciones del latín *res publica*) y derecho común.

La democracia es lógica de otra manera. En la teoría política, la democracia es una especie de denominador común (con frecuencia oculto) a partir del cual se construyen todos los demás sistemas de gobierno y al cual, presumiblemente, nos llevaría su desconstrucción.[3] Este aspecto se amplía en las siguientes secciones.

LA DEMOCRACIA RADICAL, DEFINIDA SENCILLAMENTE

La idea fundamental de democracia es sencilla. Para entender qué es, debemos empezar cándidamente, remontándonos a su significado original, su significado *radical,* como diría un filólogo. Decir que su significado es sencillo no significa que sea sencillo aplicarlo. Sin embargo, sí es sencillo de poner en palabras.

Democracia es una palabra que une *demos* (el pueblo) con *kratia* (el poder). En este punto es recomendable no apresurarse. Antes de pasar a las interpretaciones y explicaciones, haremos una pausa en

[3] En este sentido, la propia democracia radical es inmune al método de desconstrucción practicado por Jacques Derrida y otros teóricos posmodernistas. O, más bien, es el punto final de dicha desconstrucción. Un seguidor de Michel Foucault no aportaría nueva información al revelar que la democracia radical "en realidad" tiene que ver con el poder: ¡por supuesto que tiene que ver con el poder! Y al contrario, la crítica foucaultiana de la sociedad como un sistema de poder materializado en el pueblo es una crítica (más que simplemente las observaciones de un sociofísico) únicamente desde el punto de vista de la democracia radical.

este primer paso. Democracia es el nombre de una forma política en la cual el pueblo tiene poder; pero, ¿quién es el pueblo? ¿Qué es poder? ¿Debe el pueblo tener el poder? ¿Cómo podría planearse dicha situación? ¿Mediante qué serie de instituciones podría garantizarse? Por ser sólo una palabra y no una propuesta, la democracia no responde a estas preguntas. Es decir, la democracia no es el nombre de un plan particular de instituciones políticas o económicas. Más bien, es una situación que puede producirse o no gracias a las instituciones políticas o económicas. Describe un ideal, no un método para lograr ese ideal.[4] No es un tipo de gobierno, sino un fin del gobierno; no es una institución que existe históricamente, sino un proyecto histórico.

Es decir, es un proyecto histórico si el pueblo lo toma así y si lucha por él. Resulta imposible demostrar que el pueblo debe hacerlo así, al igual que es imposible demostrar que el pueblo debería crecer y convertirse en adulto. No intentaré hacer tal demostración. Pero en este caso, el uso casi universal del término resulta ser una ventaja, dado que es justo suponer que las personas que se describen como demócratas se han comprometido en cierto grado con este proyecto. A tales personas, que utilizan la palabra como propia, podemos dirigirnos; y si han contradicho o traicionado su principio, podemos acusarlas de contradicción o traición.

Si la palabra significa lo que dice, hay democracia donde el pueblo tiene el poder. Entendida de este modo, la democracia es uno de esos principios hermosos, absolutos, claros —claros como generalizaciones del tipo de *no matarás*—, que plantean un enigma enloquecedor, atormentador, a la humanidad. Es debido a que no existe una respuesta segura y fija a este enigma —el enigma de cómo hacer realidad la democracia en nuestra vida colectiva— que nuestro compromiso con ella puede tomar sólo la forma de un proyecto histórico. Y sin importar qué tan cerca estén las buenas instituciones de lograrla, la democracia misma —como la justicia, la igualdad y la libertad— sigue siendo una norma crítica contra la cual pueden medirse todas las instituciones.

[4] En este sentido estoy en total desacuerdo con los teóricos que definen la democracia como un "método", empezando por la famosa redefinición de democracia que hizo Joseph Schumpeter en 1942: "El método democrático es el arreglo institucional para tomar decisiones políticas que dan poder de decisión a los individuos mediante una lucha competitiva por el voto del pueblo." Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy,* 1942, reimpreso en Nueva York, Harper, 1975, p.

Las definiciones típicas se alejan de esta idea fundamental. El *Oxford English Dictionary* nos dice que democracia significa "gobierno por el pueblo", la *Columbia Encyclopedia* la describe como "un gobierno en el cual el pueblo participa en dirigir las actividades del estado", y aquí empieza el alejamiento. El problema comienza con la ambigüedad que se presenta cuando *poder* se remplaza por *gobierno.* Si *gobierno* significa "gobernación" —el proceso de gobernar—, entonces significa más o menos lo mismo que poder, y entonces no hay problema. Pero si significa "un gobierno" —las instituciones políticas que existen en una sociedad—, entonces hemos pasado a una categoría totalmente diferente de propuesta. Este cambio es una posibilidad en la definición del *Oxford,* que se convierte en certidumbre en la definición del *Columbia.* Esta última se aleja aún más al suponer que la democracia, por definición, se limita a "las actividades del estado". Lo que tenemos ahora ya no es una definición, sino una hipótesis: que la manera de dar poder al pueblo es ponerlo a cargo del *gobierno,* es decir, del aparato estatal. La hipótesis presupone que el aparato estatal es donde se encuentra el poder. Lo anterior es una buena apuesta, pero tiene tanto de definición como "oprima el acelerador" es definición de *aceleración. Oprima el acelerador* no funcionará si —por ejemplo— su automóvil se encuentra encadenado al arnés de un carguero que cruza el Atlántico, y garantizar al pueblo el control del *gobierno* no funcionará si —por ejemplo—, *el gobierno* es sólo un contenedor de carga transportada por el buque del poder corporativo.

La expresión legalista de Abraham Lincoln, "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo", mejora enormemente la hipótesis al subsanar algunas de estas lagunas. Pero una hipótesis mejorada no se convierte en definición. La diferencia pudiera parecer tan pequeña que careciera de importancia para fines prácticos. No obstante, importa.

Esta frase que utilizó Lincoln en el discurso de Gettysburg es considerada por la mayoría de la gente como su —para muchos, *la*— definición de democracia, a pesar de que no dice de qué se trata: la palabra no aparece en el discurso. Y resulta evidente a partir del contexto que a lo que él se refiere por *gobierno* no es la gobernación, sino las instituciones, una estructura diseñada para dar poder al pueblo, y no un pueblo con poder. Después de todo, si *gobierno* significa "gobernación", entonces la oración "que el gobierno del pueblo [...]

desaparezca de la tierra" se vuelve absurda: tendríamos que creer que Lincoln está exhortando a su auditorio a luchar para que el pueblo pueda seguir siendo gobernado.

Es muy mala suerte que tanto de lo que hemos llegado a creer acerca de la democracia provenga de palabras pronunciadas en los cementerios en tiempo de guerra. Tanto Pericles en su discurso fúnebre como Lincoln en su discurso de Gettysburg pretendían justificar la muerte de hombres jóvenes ante sus amigos, familiares y coterráneos y, al mismo tiempo, explicar a otros jóvenes por qué debían continuar matando. Ambos discursos son brillantes. Empero, sin importar qué tan adecuadas y ciertas puedan haber sido esas palabras en su respectiva situación histórica, la visión y el olor a muerte convierte a los honores a los caídos en tiempos de guerra en un escenario inadecuado para ajustar el significado y espíritu de la democracia. (Diré más acerca del discurso de Pericles en el capítulo 4.)

Si tomamos las palabras de Lincoln como una definición, la democracia entonces es cierta estructura de instituciones gubernamentales. La conclusión que se sigue es que la lucha por la democracia se convierte en la acción militar de un estado que requiere un gobierno central cada vez más poderoso, un sistema de reclutamiento militar, un ejército masivo comandado por personas como los generales Grant, Sherman y Hooker, y un pelotón de fusilamiento para los desertores. Una vez que la democracia se define como un sistema político existente, es natural que la tarea del demócrata se convierta en la lucha por defender ese sistema y "salvar la Unión". Con esto no pretendo discutir con Lincoln si salvar la Unión fue la mejor política en medio de los dilemas tormentosos de su época. Sólo estamos tratando de definir un término. Para rechazar lo anterior como una definición de democracia, podríamos remitirnos a la autoridad del propio Lincoln: él no dijo que lo fuera. Para Lincoln, la Unión no era la democracia en sí; fue justamente aclarar esa diferencia que lo convirtió en un personaje famoso: las instituciones gubernamentales no eran la manzana dorada de la libertad, sino el marco plateado con el cual —se esperaba— proteger la manzana. La diferencia pudiera parecer pequeña, pero la consecuencia es grande, a saber, si, como demócratas, podemos entender nuestra tareas como una prolongada lucha histórica hacia la democracia, o simplemente como la lucha para lograr una victoria militar decisiva sobre todos los enemigos del estado.

¿POR QUÉ RADICAL?

En los escritos sobre democracia, suelo encontrar a la palabra calificada por algún adjetivo o convertida en adjetivo para calificar algo más. Oímos acerca de la democracia liberal, la democracia social, el socialismo democrático, la democracia cristiana, la democracia del pueblo (una redundancia tan flagrante como, por ejemplo, *la monarquía del rey*), la democracia popular, la democracia fuerte y así por el estilo. En respuesta a la pregunta de acerca de qué tipo de democracia estoy hablando, sería mejor si pudiéramos decir: De ninguna de las democracias con calificativo, sino de la cosa en sí, de la democracia tal cual, que se define a sí misma: el pueblo que tiene el poder. Si bien esta terminología puede ser lógicamente correcta, en el contexto del discurso actual sobre la democracia, resulta útil una etiqueta adicional para ayudarnos a distinguir el enfoque adoptado aquí por terceros. Entre las posibilidades, *democracia radical* parece la mejor debido a que es una expresión tanto de la solidaridad con pueblos del pasado y del presente que se han hecho llamar demócratas radicales, como de la esperanza de que yo esté hablando de lo mismo que ellos antes y ahora. Por otra parte, *radical* es un calificativo que no *califica* en el sentido estricto de la palabra, sino más bien intensifica. Democracia radical significa democracia en su forma esencial, democracia en su raíz y, con bastante precisión, la cosa misma.

La palabra *radical* también tiene matices que pueden ayudar a esclarecer cuál es la esencia de la democracia. La democracia es políticamente radical. Esto, según se comenta en nuestro tiempo, debe decirse. La democracia es de izquierda. Esta deducción también es obvia. *Izquierda* es una metáfora política que proviene del lado en el cual se sentaban los representantes del pueblo en la Asamblea Nacional francesa de 1789. No significa nada más que "en el lado del pueblo". ¿Cómo es posible que un demócrata esté en algún otro lado?* La democracia es una crítica al poder centralizado de cualquier tipo: carismático, burocrático, clasista, militar, corporativo, partidista, sindicalista, tecnocrático. Por definición, es la antítesis de tal poder. Aunque podríamos encontrar otras razones —orden, eficiencia, las necesidades de lucha— para justificar la centralización del poder, éstas no justifican que la democracia radical renuncie a *su* crítica: *justificablemente* el poder antidemocrático permanece antidemocrático.

* Pero no es necesariamente cierto que estar en la izquierda implique ser demócrata.

Al analizar los gobiernos y las instituciones económicas en el mundo actual, podemos hacer una declaración más fuerte: como señalé en la introducción, la democracia radical es subversiva en todas partes. Es subversiva no sólo en las dictaduras militares, sino también en los países denominados democráticos, aquellos considerados socialistas, y los que son *postsocialistas*. Es subversiva no sólo dentro de las grandes corporaciones, sino también dentro de los grandes sindicatos. Es la idea que une al pueblo que lucha por la libertad en todos los países y en todas las situaciones, si éste pudiera verlo de ese modo.

Si la democracia radical se encuentra —actualmente— sobre todo en la oposición, otro sentido de la palabra *radical* ubica a la democracia directamente en el centro de la organización política. La palabra no sugiere un movimiento lateral hacia un extremo (como sucede con *izquierda*), sino directamente hacia la fuente. El primer significado de *radical* en el *Oxford English Dictionary* es: "Humedad radical, humor, humectación, savia: en la filosofía medieval, el humor o la humedad inherente de manera natural a todas las plantas y animales; su presencia era una condición necesaria para su vitalidad. De ahí *calor radical*." La democracia radical, en este sentido, es como la humedad radical: la fuente vital de energía en el centro de toda política viviente. Pero el hecho de que el pueblo sea la fuente de todo poder político no significa que el pueblo tenga poder en todos los regímenes, de igual modo que el hecho de que los trabajadores sean la fuente de todo el valor económico no significa que en todas las economías son ellos quienes controlan la riqueza. Todo régimen político se forma cuando todo el pueblo toma el poder y se lo da a unos cuantos; toda ideología es una explicación de por qué se justifica esta transferencia del poder, y los regímenes son estables y poderosos cuando el pueblo acepta esas explicaciones.

Desde el punto de vista de la democracia radical, la justificación de cualquier otro tipo de régimen es algo así como la ilusión del emperador por sus nuevos trajes. Incluso un pueblo que ha perdido la memoria política —que ha sido aterrorizado o inducido engañosamente a creer que el poder del gobierno es una característica personal del príncipe, un castigo de Dios, una herencia de los fundadores, una orden directa de la historia, una ley científica inevitable, una mercancía que puede adquirirse o algo que proviene del cañón de un arma— puede, no obstante, descubrir que la verdadera fuente del poder es el pueblo mismo.

Incluso un ejército con las armas más temibles resulta inútil para el general si todos los soldados desertan, y la deserción en masa siempre es una posibilidad real. Cualquier régimen en cualquier época tiene el potencial de venirse abajo y convertirse en el Estado de la Democracia, aunque ello puede parecer psicológica y socialmente inconcebible en épocas y lugares determinados. El hecho de que la deserción masiva pudiera disolver el poder del estado significa poco en aquellas situaciones en que las creencias del pueblo le impiden actuar de dicho modo. Al mismo tiempo, las diferentes creencias no modifican el hecho.

En el sentido de que su posibilidad real siempre está presente, la democracia radical no avanza ni retrocede con la historia. Por supuesto, un pueblo que lucha por la democracia puede obtener ganancias acumulativas (o padecer pérdidas acumulativas) con el tiempo, pero una revolución democrática no es un salto hacia el futuro desconocido. Es, como indicó John Locke, una vuelta atrás, un retorno al origen. La democracia es el radical, la raíz cuadrada de todo el poder, el número original a partir del cual se multiplican todos los regímenes, el término raíz del cual se ramifica todo el vocabulario político. Democracia es política radical del mismo modo que la fe anteriormente fue llamada gracia radical, el ácido acético vinagre radical y el granito, roca radical universal.[5]

POR QUÉ LA DEMOCRACIA RADICAL NO HA TENIDO UN GRAN TEÓRICO

La democracia radical constituye la base de todo el discurso político. Como materia física, es la fuente original de la materia que forma la política: el poder. Como asunto normativo, es la fuente original del valor, la respuesta radical a la pregunta: ¿Qué es la justicia?

[5] Benjamin Barber, en su crítica a la teoría liberal, se opone a la noción (acogida por todo tipo de personas, desde Thomas Hobbes hasta John Rawls) de que "la casa sólida de la política sólo puede alzarse sobre un cimiento intachable e infalible, arraigarse en el granito prepolítico". Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age,* Berkeley, University of California Press, 1984, p. 51. Pero a pesar de la coincidencia de la metáfora (granito), la base radical que argumento aquí no es igual a "la falacia de la base independiente" (p. 65) que, según Barber, destruye la teoría democrática. Tampoco es otra forma de "esencialismo", criticada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics,* Londres, Verso, 1985, en las pp. 10-11 por ejemplo [*Hegemonía y estrategia socialista, op. cit.*]. Como se describe aquí, la democracia radical no es una base "independiente"; no es prepolítica, sino la esencia de la política misma. En este sentido, tal vez *humedad* radical es una figura más adecuada que *roca radical.*

Dada esta realidad, resulta extraño descubrir que la democracia radical es un tema que evitan gran parte de los teóricos políticos. Entre los filósofos políticos clásicos, ¿quién es defensor de la democracia radical? Aunque podemos atisbar visos de ello en John Locke, Jean Jacques Rousseau, Thomas Jefferson, Tom Paine o Karl Marx, el grueso de incluso los teóricos democráticos declarados se aleja rápidamente de ella para pasar a otros temas. Elija un libro sobre teoría democrática escrito antes de 1980 y probablemente se encontrará leyendo una descripción de las instituciones políticas de Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y, tal vez, uno que otro país. Típicamente hay una o dos líneas —no más— que explican que la "democracia directa" es imposible. Puede que haya funcionado en la Atenas de la antigüedad, nos aseguran, pero "el principio no describe un estado moderno ni viable".[6] El demócrata radical se decepciona al encontrar que esta afirmación no está seguida por una crítica al estado moderno. En lugar de eso, la democracia se redefine para que incluya las características de los estados modernos que se acostumbra calificar como *democráticos*: "aquí buscamos sólo las características o principios de organización distintivos que son típicos de todas las democracias".[7] Un estudio de las características de tales sistemas nos enseña que democracia no significa "gobierno por el pueblo": "Democracia no es un modo de gobernar, por la mayoría u otros, sino principalmente una manera de determinar quién va a gobernar".[8] Dicho escenario es como leer un libro sobre cómo hacerse rico y descubrir que, por supuesto, es imposible hacerse rico, pero que hay formas de elegir a aquellos que sí se harán ricos.

En obras antiguas y modernas sobre política se ha esquivado y coqueteado con el tema de la democracia radical; pero, ¿quién ha salido en defensa de ella, de principio a fin? ¿Quién ha escrito su manifiesto? Ningún nombre viene a la mente.[9]

Puede haber varias explicaciones. Una podría ser que tal vez nadie ha creído realmente en ella. Tal vez todo el mundo, como James

[6] Henry B. Mayo, *An Introduction to Democratic Theory,* Nueva York, Oxford University Press, 1960, p. 58.

[7] *Ibid.,* p. 59.

[8] Esta reelaboración de la definición de Schumpeter (véase la n. 4) es de Robert M. MacIver, *The Web of Government,* ed. rev., Nueva York, The Free Press, 1965, p. 198.

[9] La obra que en mi opinión se acerca más a un manifiesto de la democracia radical es el capítulo "On democracy", en "Critique of Hegel's *Philosophy of Right*", de Karl Marx, *Selected Writings,* David McLellan (comp.), Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 27-30. [*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* pról. Adolfo Sánchez Vázquez,

Madison, creyó que la democracia es sólo para los ángeles y que lo mejor a lo que nosotros, seres humanos imperfectos, podemos aspirar es a cierto compromiso, algún Leviatán democratizado. Tal vez la democracia radical es más atemorizante que el anarquismo incluso, pues éste normalmente busca abolir el poder en el momento mismo que libera al pueblo, y así espera garantizar que éste no cometa algo terriblemente dañino al ser libre. La democracia radical no anula el poder; dice que el pueblo lo tendrá, que el poder será su libertad. La mayoría de los anarquistas vislumbran una abolición del espacio político en la que el pueblo queda bajo el gobierno invisible de la *sociedad* o tan alejado por el individualismo radical que ya no será pueblo. La democracia radical vislumbra al pueblo reunido en el espacio público, sin que el gran Leviatán paternal o la gran sociedad maternal se alce sobre ellos, sino sólo con el cielo vacío: el pueblo haciendo propio nuevamente el poder de Leviatán, con libertad de hablar, elegir, actuar. Por supuesto, cuando el poder de Leviatán es devuelto a sus dueños por derecho, cambia: deja de ser monstruoso. No obstante, tal vez el grado de libertad implícito aquí es tan vertiginoso que la mente se acobarda ante ella y rápidamente se enfoca en el asunto, más cómodo, de demostrar la necesidad de una autoridad centralizada, funcionarios representativos, normas jurídicas, policía, cárceles y cosas similares.

Otra razón de que no haya una filosofía política de la democracia radical pudiera ser que ésta es el único estado político que no requiere discutirse para su legitimación. Tal vez la necesidad de una teoría surge únicamente cuando el poder radica en algún otro lugar diferente del pueblo. ¿Acaso no es eso *legitimación*? Si damos poder a los filósofos, al príncipe, a los electos o al comité central del partido, tenemos que explicar por qué. Cuando se devuelve el poder al pueblo, no se requiere tal explicación. Tal vez pudiera ser necesaria una explicación de por qué tal situación será segura, eficiente, perdurable o fuente de decisiones sabias, pero no de por qué es legítima. La democracia radical es la legitimidad misma.

México, Grijalbo, 1968]. Pero después de convertirse en comunista, Marx nunca volvió a tomar la cuestión de la democracia, al menos de la misma manera. De acuerdo con Maximilian Rubel, "lejos de romper con su primera idea de democracia cuando se hizo comunista, Marx la sublimó. En el comunismo, como él lo entendía, la democracia no sólo se preservaba sino adquiría aun más importancia." Rubel, "Marx's concept of democracy", *Democracy 3,* otoño de 1983, p. 103. Sea como fuere, el capítulo en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* sobresale en sus escritos como una discusión sostenida sobre la democracia misma.

En este sentido, a pesar de que no suele hablarse abiertamente de la democracia radical en la filosofía política, siempre está ahí. Para detectarla, a veces necesitamos utilizar el mismo método que emplean los físicos para detectar la presencia del positrón. Se puede deducir su presencia ahí donde no puede observarse a partir de su influencia en la actividad de otras cosas que sí pueden observarse. Donde hay un campo magnético, debe haber un imán. El poder magnético de la democracia radical puede observarse en las teorías e ideologías que se han formado con el fin de justificar su ausencia, es decir, para explicar por qué es necesario o mejor dar poder a unos cuantos que a todos. En este sentido, todas las otras políticas e ideologías apuntan negativamente a la democracia radical, como la cosa específica que ellas no logran, el área que evitan con todo cuidado, el agujero negro en el centro muerto de su plan de gobierno o gestión.[10] Existe dentro de ellas como la *otra posibilidad* eterna que tratan de negar, la crítica fundamental en la que insisten, el espectro que los persigue.[11]

Podemos tomar la obra *Leviatán* de Hobbes como el ejemplo clásico.[12] Es la intensidad apasionada con que Hobbes trata de borrar de la jerga del discurso político y de la conciencia humana el concepto mismo de poder popular lo que hace mortalmente fascinante su libro. No sólo trata de convencernos de que vivir sin ser gobernados por el poder estatal es peor que vivir en una caverna de leones hambrientos, sino que define el poder como algo que, en principio, no puede ser detentado por el pueblo. En su estado natural, el "poder

[10] "La democracia es la solución al acertijo de todas las constituciones. Aquí, la constitución es constantemente devuelta, no sólo en sí misma y en esencia, sino en su existencia y realidad, a su verdadera base, al verdadero hombre, al verdadero pueblo, y establecida como su propia obra." Marx, *Selected Writings,* p. 28.

[11] Se observará que la postura que aquí se adopta difiere de la de Robert Nozick, quien argumenta en su libro *Anarchy, State, and Utopia,* Nueva York, Basic Books, 1974, que la pregunta fundamental que debe responder la filosofía política es: "¿Por qué no tener anarquía?" (p. 4). Para Nozick, al igual que para Pëtr Kropotkin, por ejemplo, anarquía significa un estado no político o prepolítico (p. 6); rápidamente sustituye el término "estado natural" por el de "anarquía" (p. 4). Nozick puede escribir calmadamente, cómodamente e ingeniosamente acerca de las desventajas de este estado porque no plantea ningún peligro: desde el principio se le define de tal modo que es indefendible. Al estructurar así el argumento (estado natural o poder estatal, elija usted), Nozick logra que no se tenga presente la pregunta genuinamente subversiva (porque es posible la elección), a saber, "¿por qué no tener una democracia radical?".

[12] Thomas Hobbes, *Leviatán,* 1a. ed. México, FCE, 1940.

después del poder" que buscan los individuos (o, más atinadamente, los jefes de familia varones) no es más que el poder para "utilizar la Violencia, convertirse en Amos de la persona, esposa, hijos [sí, en el estado natural de Hobbes, el *hombre* tiene esposa e hijos] y ganado de otro hombre" (p. 99), y para defenderse contra ser tratado de este modo. La única empresa conjunta que sugiere es la alianza temporal de varias personas para matar a alguien más grande que ellas mismas (p. 98). El poder se convierte en poder político precisamente en el momento en que se otorga a Leviatán. El poder político llega a ser sólo al cederlo. Su naturaleza consiste en gobernar sobre el pueblo, "tenerlo sometido por el temor" (p. 100). Retírese dicho poder, y se convierte en nada. Si las personas quitan los ladrillos que aportaron a la fortaleza, cada una se sorprenderá de descubrir que ya no tiene una fortaleza sino sólo un ladrillo que, presumiblemente, luego arrojará contra la cabeza de su prójimo. El poder del pueblo es una fantasía, algo que simplemente no puede ser. Tenemos que elegir entre dos formas de impotencia: una en un estado de temor caótico; la otra, en un estado de temor institucionalizado.

En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke aparece una imagen del poder popular, aunque brevemente y casi al final del libro.[13] En su análisis, Locke describe dos cambios políticos del estado: uno en el que el pueblo, mediante un contrato social, establece el poder político y construye el estado, y otro en el que el contrato se viola y la sociedad regresa a una condición carente de gobierno. Por supuesto, la primera transformación es un mito cuya finalidad es prepararnos para entender la segunda transformación, que, para Locke, es una posibilidad histórica real. Resulta interesante que la segunda transformación no sea sencillamente la primera operando en sentido contrario. En la primera, el pueblo elabora lo que parece ser un solo contrato social para hacer del gobierno civil un árbitro ecuánime que juzgue las disputas entre ellos. En la segunda, sin embargo, a medida que el convenio empieza a disolverse, resulta que no había un contrato sino dos: "Aquel que con claridad hable acerca de la *Disolución del Gobierno* debe, en primer lugar, distinguir entre la *Disolución de la Sociedad* y la *Disolución del Gobierno*. Aquello que forma la Comunidad y saca a los Hombres del libre Estado de Naturaleza para formar una *Sociedad Política,* es el Acuerdo que cada uno tiene con el

[13] John Locke, *Two Treatises of Government* (ed. rev., introd. de Peter Laslett), Nueva York, New American Library, 1963, p. 454 [*Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990].

resto para incorporarse y actuar como un Cuerpo, y así ser una Comunidad distintiva" (p. 454).

Estos dos contratos, que Hannah Arendt denominó los contratos sociales "horizontal" y "vertical",[14] son separables: si se viola el horizontal, el vertical obviamente se viene abajo. Pero si se viola el vertical, el horizontal puede permanecer, pues "*cuando el Gobierno se disuelve*, el Pueblo se encuentra en libertad de proveer para sí al erigir una nueva Legislatura, diferente de la otra, mediante el cambio de Personas, Forma o ambos, como le resulte más conveniente para su seguridad y beneficio" (p. 459). El pueblo se encuentra "en libertad"; puede actuar conjuntamente como un cuerpo político: juzgar, elegir, asumir el papel de fundador. No obstante, Locke limita a una las acciones posibles que el cuerpo puede realizar: la formación de un nuevo gobierno. La descripción de la condición política con un contrato horizontal, y no vertical, termina en menos de media página. El momento del pueblo en el poder queda en el pasado como una figura en la neblina movida por el viento, que desaparece casi al momento en que se ve.

No obstante, ese momento es precioso: lo que fue posible una vez puede volver a serlo. Y ¿cómo interpretar el hecho de que lo que parecía ser un contrato social al principio se divide en dos? ¿Es sencillamente que la promesa inicial, al analizarse, lógicamente resulta que entraña dos promesas? ¿Que un contrato incorpore al pueblo en una comunidad fue la condición necesaria e inevitable para establecer un gobierno? ¿O es que el pueblo es diferente en la segunda fase de lo que era en la primera? Tal vez Locke está tomando en cuenta el factor de la educación política. Resulta difícil imaginar que un pueblo que acaba de salir del estado de naturaleza —sea lo que sea— se constituya en una comunidad capaz de tomar decisiones políticas. Resulta más fácil imaginar a un pueblo con esta capacidad en la segunda etapa, un pueblo que ha vivido con un gobierno, que ha observado críticamente cómo este gobierno se volvía cada vez más corrupto y que ahora se encuentra en medio de una acción revolucionaria. Locke no nos lo dice; nosotros debemos dilucidar el enigma por nuestra cuenta. Para el demócrata radical, la moraleja de este relato consiste en que la lucha democrática real del pueblo bajo un gobierno opresivo, y no la *firma* imaginaria de un contrato social, es lo

[14] Véase Hannah Arendt, *Crises of the Republic,* Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1969, p. 86 [*Crisis de la República,* Madrid, Taurus].

que le proporciona la unidad y la educación política que lo transforma en un cuerpo capaz de tomar el poder.[15]

¿SOCIEDAD CIVIL?

O, sería mejor decir, ¿un cuerpo capaz de ser un poder? ¿Podría la "sociedad política" de Locke haber sido algo similar a lo que han estado discutiendo los escritores políticos en el último par de décadas con el nombre, nuevo y antiguo, de *sociedad civil*?

La noción de *sociedad civil*, en su encarnación actual, puede rastrearse de forma muy diversa hasta las luchas de los pueblos de Europa oriental contra los estados burocráticos comunistas; hasta las luchas que conllevan una "transición a la democracia" en las dictaduras latinoamericanas; hasta las organizaciones autónomas de autoayuda que florecieron en la ciudad de México después del terremoto de septiembre de 1985; hasta la obra de Antonio Gramsci y, en términos más generales, hasta la búsqueda de una teoría y práctica de los movimientos populares en la era posmarxista.[16] La sociedad civil tiene tantas definiciones como definidores pero, en general, se refiere a ese ámbito de la sociedad que se organiza de modo autónomo, en contraposición con el ámbito que es establecido y/o controlado directamente por el estado. Algunos teóricos han propuesto que la sociedad civil puede y debería remplazar a "la clase más oprimida" o al "partido de vanguardia" como agente del cambio histórico. Pero la distinción consiste en que, a diferencia de una clase o partido, la sociedad civil no se levanta y toma el poder del estado; más bien, al le-

[15] Si bien Nozick basa toda su explicación en una versión revisada de la noción lockeniana del estado de naturaleza, en ninguna parte de su segunda fase revolucionaria lo menciona. A este respecto, Nozick nunca menciona que Locke fuera un teórico revolucionario: la palabra *revolución* no aparece en el índice de *Anarchy, State, and Utopia.*

[16] Para un análisis extenso (que, sin embargo, no menciona a México) sobre el origen del concepto de sociedad civil, véase Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1992. Acerca de la sociedad civil en México, Carlos Monsiváis escribe: "Pero el terremoto determina el auge del término. Y ya el 22 de septiembre su uso se generaliza, al principio sinónimo de sociedad, sin ningún acento en los aspectos organizativos. Y a principios de octubre, la práctica es dominante: sociedad civil es el esfuerzo comunitario de autogestión y solidaridad, el espacio independiente del gobierno, en rigor la zona del antagonismo." Monsiváis, *Entrada libre: Crónicas de la sociedad que se organiza,* México, Biblioteca Era, 1987, p. 79.

vantarse, se apodera. No toma el poder o lo remplaza, sino se levanta contra él, lo margina, lo controla. A diferencia de la sociedad de masas, la sociedad civil no es una manada, sino una multiplicidad de grupos y organizaciones, formales e informales, de personas que actúan juntas para propósitos diversos: algunos políticos, algunos culturales, algunos económicos. A diferencia de un partido de masas, la sociedad civil no padece la ley de hierro de la oligarquía y, de hacerlo, esa oligarquía, en el peor de los casos, adopta la forma relativamente inocua del liderazgo natural que tiende a surgir en las organizaciones pequeñas. Debido a su organización en grupos pequeños, es improbable que la sociedad civil caiga en el peligro de "la tiranía de la mayoría"; de hecho, la idea se basa y se asemeja mucho al modelo de sociedad que Alexis de Tocqueville, inventor de la expresión *tiranía de la mayoría,* consideraba como la mejor protección contra ella. La sociedad civil provee espacios para el discurso público, para el desarrollo de valores públicos y del lenguaje público, para la formación del propio público (el ciudadano), un espacio independiente del ámbito político formal dominado por el poder estatal y los partidos políticos que pretenden controlar ese poder. Como lo expuso Adam Ferguson en el siglo XVIII, en la sociedad civil, el ciudadano tiene un lugar para "actuar a la vista de sus congéneres, para mostrar su mente en público",[17] sin convertirse necesariamente en político. La sociedad civil no demanda libertad; la genera.

Ésta, por lo menos, es la imagen radical de la sociedad civil, una imagen poderosa y persuasiva. Además, se asemeja y justifica teóricamente la forma que han tendido a adoptar los movimientos populares desde los años setenta: redes de organizaciones pequeñas, cada una de las cuales se enfoca en un conjunto particular de asuntos, más que en tomar el poder estatal. Si lo que puso fin a las burocracias comunistas en las revoluciones autolimitantes en Polonia y Checoslovaquia fue la sociedad civil, éste tal vez sería, mirando hacia atrás, un nombre adecuado para la red de organizaciones sectoriales que socavaron y finalmente derrotaron la dictadura de Marcos en las Filipinas. Y fue a la sociedad civil mexicana a quien el otro Marcos, el subcomandante del EZLN, dirigió su extraordinario llamado desde el cuartel general de la zona liberada en Chiapas: "Mantendremos el respeto al cese al fuego para permitir a la sociedad civil que se orga-

[17] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society,* 4ª ed., 1773, Farnsborough, Gregg International Publishers, 1969, p. 47.

nice en las formas que considere pertinentes para lograr el tránsito a la democracia en nuestro país."[18]

Sin embargo, un problema en el concepto de sociedad civil es que no resulta fácil distinguirlo del antiguo modelo monótono del pluralismo liberal. Debe recordarse que en Estados Unidos científicos sociales como Robert Dahl, Seymour Martin Lipset y Daniel Bell estaban creando su propia teoría política *posmarxista* allá por los años cincuenta, durante la guerra fría. De acuerdo con esta noción, se logra mejor la democracia y se preserva mejor la libertad en una sociedad donde no hay competencia entre clases, sino entre una multiplicidad de grupos de interés; precisamente el tipo de sociedad —según resultó ser— que —supuestamente— se había alcanzado en los países capitalistas liberales, particularmente en Estados Unidos. Fue esta situación lo que permitió a Dahl decir que "el sistema político de New Haven es ejemplo de un sistema democrático, con verrugas y todo", a Lipset señalar que la democracia (conforme a la definición supracitada) "es la buena sociedad misma en acción", y a Bell argumentar que con el surgimiento del capitalismo liberal, el desarrollo del mundo político había llegado a su fin y que ya no eran necesarias las ideologías. El nacimiento del nuevo discurso de la sociedad civil ha permitido a Bell, quien vio a su *End of Ideology* convertirse en el hazmerreír de los ideológicos años sesenta y setenta, regresar en los ochenta y afirmar "se los dije". En un artículo de 1989 titulado "American Exceptionalism Revisited —The Role of Civil Society", Bell recibe con beneplácito "el aprecio renovado de las virtudes de la sociedad civil", que considera es un paso para "lograr las metas del liberalismo", y más adelante presume de que "Estados Unidos ha sido la *sociedad civil* completa... tal vez la única en la historia política".[19]

De igual modo, Edward Shils, quien utilizó la expresión "el fin de la ideología" antes que Bell,[20] se incorporó a la discusión acerca de la sociedad civil en 1991 mediante "The Virtue of Civil Society" al argu-

[18] Subcomandante Marcos, *EZLN Documentos y comunicados, 1o de enero/8 de agosto de 1994,* vol. 1. México, Era, 1994, p. 271.

[19] Robert A. Dahl, Who governs? *Democracy and Power in an American City,* New Haven, Yale University Press, 1961, p. 311; Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics,* Garden City, Nueva York, Anchor Books, 1960, p. 439; Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties,* ed. rev., Nueva York, The Free Press, 1962; Bell, "American exceptionalism revisited: The Role of Civil Society", *Public Interest,* núm. 95, septiembre de 1989, pp. 48, 56.

[20] Edward Shils, "The end of ideology?", *Encounter* 5, noviembre de 1955, pp. 52-58.

mentar que sociedad civil no es lo mismo que sociedad democrática liberal, sino, más bien, lo que hace "la diferencia entre una sociedad liberal ordenada y una desordenada".[21] En la imagen de Shils sobre la sociedad civil, la lista de grupos cívicos ejemplares comienza con "las industrias y [...] los negocios"; en el ámbito político, sólo se mencionan partidos políticos (p. 9). Los sindicatos, las organizaciones no gubernamentales y los movimientos organizados no aparecen en la lista (a menos que debamos suponer que están incluidos en el *etcétera*). De acuerdo con Shils, dicha sociedad es terriblemente competitiva, y esa competencia "sustenta la opinión de que la vida es tan sólo cuestión de competencia despiadada" (p. 15). La civilidad, es decir, los "modales refinados" (p. 8), puede mitigar la rudeza de una sociedad como ésa. "Sin dicha civilidad, una sociedad plural puede degenerarse hasta convertirse en una guerra contra todos" (p. 15): "La civilidad en el sentido de cortesía apacigua o disminuye la tensión que acompaña a los riesgos, los peligros de la pérdida probable y los daños de las pérdidas reales de una sociedad económica, política e intelectualmente competitiva en la que algunas personas están destinadas a perder. La cortesía vuelve la vida un poco más agradable" (p. 13). Asimismo, la sociedad civil, lejos de ser independiente del estado, en realidad depende de él para existir, dado que "funciona dentro del marco trazado por las leyes" (p. 15). En algunos casos, puede llegar a fungir como un brazo del poder estatal, pues "incluso la mejor fuerza policiaca no puede detectar, rastrear y capturar a todos los delincuentes, y mucho menos a los delincuentes juveniles" (p. 16).[22]

En esta visión hobbesiana, se niega al pueblo de modo específico la habilidad del pueblo para formar una sociedad civil independiente del estado. Pero si "opera dentro del marco trazado por" Leviatán, ni como liberales le damos a Leviatán el poder total que le dio Hobbes; más bien preservamos un área de libertad en la sociedad; libertad con el significado de un retorno parcial al estado natural. Para evitar caer totalmente en una guerra contra todos, necesitamos al estado y sus leyes; para conllevar incluso parcialmente el estado natural, necesita-

[21] Edward Shils, "The virtue of civil society", *Government and Opposition* 26, núm. 2, 1991, p. 3.

[22] Shils incluso encuentra un lugar para introducir su venerable elitismo en el argumento sobre la sociedad civil: resulta que sólo a las élites se les exige un alto grado de civilidad, aunque "existe una chispa de civilidad en el pecho de la mayoría de los individuos", incluso en aquellos que se encuentran en la base de la "pirámide de la civilidad" (p. 18).

mos ser civilizados. Competimos civilizadamente contra nuestros prójimos en un juego donde nadie gana,[23] observamos sus acciones con cuidado y los entregamos a la policía cuando es pertinente.

Lejos de ser un agente del cambio social, aquí la sociedad civil es una técnica para sobrevivir en un infierno de donde no hay salida: el fin de la historia.

No es necesario aceptar el pesimismo —o cinismo— de Shils, pero su relato es útil para recordarnos no ser demasiado románticos acerca de la sociedad civil. Si sociedad civil simplemente significa el ámbito no gubernamental, también incluye a Exxon, ITT y Mitsubishi. Asimismo, es baluarte tanto del racismo como del dominio patriarcal sobre la mujer.[24] La sociedad civil en sí no es una fuerza democrática. David Held tiene bastante razón al demandar una "doble democratización", descrita como "la transformación interdependiente tanto del estado como de la sociedad civil".[25] Pero la idea no es nada nueva. La transformación de la sociedad, incluso la democratización de la economía, ha sido uno de los objetivos principales de los movimientos populares desde el nacimiento del capitalismo. Ya Marx criticaba la Revolución francesa en el sentido de haber sido sólo una revolución política que, sobre todo, volvió más opresiva que antes a la sociedad. A eso se refería el pueblo cuando hablaba de reforma social y revolución social. Cualquier movimiento democrático que acepte como inalterables las condiciones fundamentales de competencia y trabajo

[23] "Todas las sociedades [...] son sitio de intereses en conflicto en el sentido de que, cuando una parte obtiene más de cualquier cosa, hay menos para la otra parte" (p. 15). En pocas palabras, nadie gana en ningún juego. Para ser justo con Shils, debo mencionar que también escribe que, además de los "buenos modales", existe una "civilidad sustantiva", lo cual significa que "se da prioridad al bien común" (p. 16). Pero si cada beneficio en la sociedad está sujeto a la regla de "más para mí, menos para ti", entonces la noción de bien común es insostenible. En cualquier caso, el único ejemplo concreto que puedo encontrar en el ensayo sobre lo que tal vez Shils quiere decir por interés por el bien común es no perder de vista a los criminales y delincuentes juveniles.

[24] Existe una ambigüedad en torno a la relación entre la sociedad civil y la mujer. Como señala Susan Moller Okin, "Se utiliza *público/privado* para referirse tanto a la distinción entre estado y sociedad (como en propiedad pública y privada) como a la distinción entre la vida doméstica y no doméstica[...] La diferencia crucial entre ambas palabras es que el ámbito socioeconómico intermedio (lo que Hegel denominaba *sociedad civil*) se encuentra en la primera dicotomía dentro de la categoría de *privado,* pero en lo *público* dentro de la segunda." Okin, "Gender, the public and the private", en *Political Theory Today,* David Held (comp.), Stanford, Stanford University Press, 1991, pp. 68-69.

[25] David Held, *Political Theory and the Modern State,* Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 182.

en la economía capitalista, y que sólo busca hacer las cosas "un poco más agradables", ha admitido la derrota desde el principio.

Václav Havel inicia su ensayo, "The Power of the Powerless", con la descripción de un verdulero en la Checoslovaquia comunista, que entre las cebollas y zanahorias de su escaparate coloca este letrero: "Trabajadores del mundo, ¡únanse!"[26] ¿Qué mensaje —pregunta Havel— trata de transmitir el letrero? "Verbalmente, pudiera expresarse de este modo: 'Yo, el verdulero XY, vivo aquí y sé lo que debo hacer. Me comporto como se espera de mí. Se puede contar conmigo y no se me puede reprochar nada. Soy obediente y, por lo tanto, tengo derecho a que me dejen en paz'" (p. 28). El verdulero, un empleado gubernamental, vive en un mundo donde se ha abolido la sociedad civil. Lo atraviesa el poder estatal; la sociedad a su alrededor está saturada hasta la médula de ideología estatal. Ahí, no hay posibilidad de que los ideólogos del capitalismo liberal presuman con vanidad. Havel deja en claro que la burocracia comunista que oprime al verdulero "simplemente es una versión extrema del automatismo global de la civilización tecnológica; la falla humana que ello refleja es sólo una variante del fracaso generalizado de la humanidad moderna" (p. 90). El ciudadano como informante que plantea Shils ofrece un homólogo preciso del verdulero.

Havel después procede a describir el inicio de un cambio:

> Imaginemos que un día algo cambia en el verdulero y deja de colocar lemas simplemente para congraciarse consigo mismo. Deja de votar en elecciones que sabe son una farsa. Empieza a decir lo que realmente piensa en los mítines políticos. E incluso encuentra las fuerzas dentro de sí para expresar solidaridad con aquellos a quienes su conciencia le exige apoyar. En esta revuelta, el verdulero sale de la mentira en la que vive[...] Su revuelta es un intento por *vivir dentro de la verdad* (p. 39).[27]

Si el verdulero se sale con la suya —es decir, si se le unen suficientes personas, con ideas similares, que el estado no puede reprimir—,

[26] Václav Havel, "The power of the powerless", en Havel *et al., The Power of the Powerless: Citizens against the State in Eastern Europe* (John Keane, comp.; introd. de Steven Lukes, Nueva York, Armonk, M. E. Sharpe, 1985, p. 27.

[27] Cursivas en el original. Algunos lectores pueden sentirse desconcertados porque aquí aparece la inquietante palabra *verdad*. Tal vez la expresión pudiera parecer más persuasiva —al menos a algunos— al señalar que, cuando Havel afirma que el verdulero "empieza a decir lo que realmente piensa", éste ha empezado a luchar por establecer una "situación de diálogo ideal".

sus acciones representan el nacimiento de un ámbito autónomo dentro de la sociedad donde la gente puede pensar, hablar y actuar en libertad: la sociedad civil democrática. Lo importante es que el cambio retratado en la historia de Havel no es organizacional, sino mental. Es el tipo de cambio que Marx quería describir cuando escribió que los trabajadores "se hacían conscientes", y que los teólogos de la liberación querían describir cuando utilizaron la expresión *conscientización*. Este cambio no es el paso de un conocimiento *incorrecto* a uno *correcto,* pues el verdulero no necesariamente cobra conciencia de algo que no supiera antes. Algo hace *clic*. Es un acto de la mente, una decisión.[28] Por supuesto, *decisión* significa la decisión de actuar; no se da antes, sino justo en el momento en que el verdulero deja de colocar el letrero. En ese momento se ha creado un espacio libre, sin cambio organizacional o institucional alguno. Después de que el verdulero empieza a actuar con base en su decisión —y especialmente si encuentra otros actores—, es posible que surjan nuevas organizaciones. También, pudiera actuar dentro de organizaciones existentes y abocarse a cambiarlas. Si bien Havel no menciona esta paradoja, el verdulero ni siquiera tiene que cambiar lemas: *Trabajadores del mundo, ¡únanse!* funcionaría bastante bien aunque, claro, tal vez él y sus conciudadanos estén cansados de escucharlo.

El cambio de estado mental que Havel describe también puede significar la diferencia entre la sociedad civil liberal de competencia despiadada descrita por Shils y la sociedad civil democrática y autónoma. La sociedad de informantes corteses y traidores también vive en una mentira: la cortesía es una mentira, y la idea de que la condi-

[28] Carl Schmitt argumenta que la soberanía verdadera puede encontrarse en la "decisión que interrumpe el proceso de desarrollo o discusión". Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* (trad. Ellen Kennedy), Cambridge, Mass., MIT Press, 1985, p. 56. Sin embargo, Schmitt puede imaginar que dicha decisión sólo la toma una persona al frente del gobierno, un dictador, al menos en ese momento. En épocas de rutina normal, la burocracia estatal y/o la ley parecen ser soberanas, pero la verdadera soberanía se revela en la situación excepcional, la situación imprevista por la ley: "Soberano es aquel que toma decisiones cuando ocurre la excepción." Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (trad. George Schwab), Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, p. 5. Pero la decisión del verdulero tiene las características que Schmitt sugiere, sin ser dictatorial. Gracias a su decisión, interrumpe el proceso de desarrollo a medida que éste se va dando bajo las reglas de la burocracia estatal. Él decide convertirse en una excepción. Al decidirse a hacer lo que le "ordena" su conciencia, ha recuperado el poder soberano sobre sus propias acciones. Si se le unen suficientes personas, la decisión que toma el dictador al frente del estado ya no será una decisión, sino sólo palabras vacías.

ción humana no admite ninguna alternativa decente de la competencia encarnizada es una mentira aún mayor, a saber, la ideología del capitalismo. Aquí también, lo que da origen a la sociedad civil democrática y autónoma no es un cambio institucional sino la decisión de dejar de vivir esta doble mentira. Por supuesto, cuando una sociedad civil democrática lleva una existencia activa propia, tiende a tomar una forma típica y crear diversas organizaciones presenciales: algunas en carácter de *consejos* políticos, como los descritos por Arendt, otras en carácter de organizaciones de ayuda mutua, como las descritas por Pëtr Kropotkin, varias con objetivos meramente culturales y educativos (para generar música, teatro, danza), y otras más que combinan todas las funciones anteriores. Pero la transición a la autonomía no es en sí un cambio organizacional; ocurre a un nivel diferente. Por esto Havel ve (o, en cualquier caso, vio cuando escribió este ensayo) "el cambio sistemático como algo superficial, algo secundario, algo que en sí no garantiza nada", y critica el derrocamiento violento del gobierno por "no ser suficientemente radical".[29] Y, por eso, la diferencia entre una sociedad civil donde la competencia es encarnizada y la sociedad civil democrática autónoma será virtualmente imposible de explicar para un científico social que estudia únicamente organizaciones.

Por lo tanto, si bien la definición de democracia proporcionada anteriormente —condición en la cual el pueblo ostenta el poder— parece bastante sencilla, se vuelve más compleja al analizarla más de cerca. Es más que una tautología decir que, para ostentar el poder, el pueblo debe convertirse en una entidad en la que, en principio, el poder pueda ostentarse. El poder no puede ser ostentado por un pueblo que vive sin oponer resistencia en una mentira de propaganda estatal; no puede ser ostentado por un pueblo convencido de que la competencia feroz es una maldición ineludible para los seres humanos, quienes, en el mejor de los casos, pueden aspirar a un estado natural cortés. Es una ilusión pensar que un cambio institucional que coloca el poder en el regazo de un pueblo en tal enajenación producirá democracia. El resultado sería tan eficaz como derramar agua en un colador, a menos que, como a veces pasa, el cambio institucional desencadene un cambio de estado mental. Pero incluso decir esto es engañoso; el poder democrático no llega de arriba: es generado por un pueblo en un estado mental demo-

[29] Havel, "The power of the powerless", p. 71.

crático y por las acciones que éste toma de acuerdo con ese estado mental. Es la posibilidad de este cambio de estado lo que constituye el poder de los impotentes.

Al mismo tiempo, nada de esto significa que la democracia requiera un salto de conciencia hacia un futuro desconocido. Más bien, sólo significa un retorno a una actitud natural. Lo que hace *clic* en la mente son los eslabones ideológicos que nos impiden adoptar una actitud natural de lógica democrática. Diré más a este respecto en el capítulo 5.

Jean L. Cohen y Andrew Arato, haciendo uso del término acuñado por Jacek Kurón de Solidaridad, en Polonia, argumentan que la noción de sociedad civil proporciona la base para un movimiento democrático "autolimitante". En esta noción, la sociedad civil no busca tomar el estado, abolirlo o sustituirlo. Cuando el gobierno es una dictadura, la sociedad civil puede forzarlo a experimentar una "transición a la democracia", es decir, una transición a las instituciones de democracia representativa. Pero cuando al gobierno ya cuenta con esas instituciones, "no vemos que los movimientos sociales prefiguren una forma de participación ciudadana que sustituya o deba sustituir los arreglos institucionales de la democracia representativa [...]. Los movimientos pueden y deben complementar, y no remplazar, a los sistemas partidistas competitivos.[30]" La idea resulta interesante. Es una gran mejoría con respecto a la estrategia de crear primero una organización autoritaria (el partido vanguardista) que debe ser dirigida por personajes autoritarios (revolucionarios profesionales) que no prometen liberación a nadie hasta que se dé el cambio institucional masivo de la revolución. Como dije anteriormente, la sociedad civil no busca obligar al estado a fundar la libertad, sino lucha por fundar un espacio para la propia libertad. No exige que sacrifiquemos el presente en el nombre de un futuro ideal que llegará "después de la revolución"; como Havel escribió, podemos empezar hoy.[31] Más precisamente, esta tarea fue iniciada hace tiempo. El movimiento por democratizar la sociedad civil es autolimitante porque no se trata de una fuerza que actúe sobre la democracia desde *fuera* (por ejemplo, un estado tomado por un partido revolucionario), sino de la propia sociedad —o, mejor dicho, al menos el grueso de la sociedad, cuando ésta se haya vuel-

[30] Cohen y Arato, *Civil society*, pp. 19-20.

[31] Havel, "The power of the powerless", p. 68.

to suficientemente poderosa como para pensar en tomar el estado. Si una sociedad civil genuinamente democrática de verdad alcanzara tales proporciones, ¿dejaría intacta la estructura estatal? Si lo hiciera, proporcionaría una solución interesante a la famosa paradoja planteada por John Cotton: "Si el pueblo gobernara, ¿quién sería gobernado?" Respondemos: el gobierno.

No obstante, la afirmación de que el movimiento democrático "no debería tener como objetivo remplazar" al sistema gubernamental parece menos una autolimitación y más una limitación que Cohen y Arato desean imponerle. Un movimiento democrático enraizado en la sociedad civil es autolimitante en el sentido de que, en principio, no puede convertirse en una fuerza para desgarrar a la propia sociedad.[32] Pero supongamos, por ejemplo, que en Estados Unidos (la "sociedad civil completa" de Bell) surgiera un movimiento genuinamente de la sociedad civil como el que comentamos aquí que lograra el poder y la unidad de propósito de, por poner un caso, el movimiento encabezado por Solidaridad en 1980-1981. Presumiblemente, para que esto sucediera, el gobierno ya debería ser diferente. El control administrativo sobre el pueblo habría sido debilitado. La ideología estatal habría perdido gran parte de su poder para controlar. Distintas personas habrían sido elegidas para los cargos. El discurso político nacional se habría transformado, e incluso estaría dándose una discusión realmente política en el Congreso. Si el espíritu de la sociedad civil penetrara en el ejército, como ocurrió durante la guerra de Vietnam, el gobierno tendría dificultades para embarcarse en aventuras neoimperialistas. Concuerdo con Cohen y Arato en que tal vez no sea necesario tomar un estado que pueda penetrarse y transformarse ni abolir las instituciones representativas donde el movimiento mismo de la sociedad civil pueda ser representado. Dicho de otra forma, para preservar el estado con un gobierno central, es claro que las instituciones gubernamentales deben ser representativas. Al mismo tiempo, podemos imaginar un movimiento de la sociedad civil que actúe para reducir radicalmente el poder estatal, desmilitarizándolo y despojándolo de su arsenal nuclear, eliminando las funciones tornadas innecesarias por la organización autónoma de la propia sociedad civil, reformando o creando nuevas instituciones gubernamentales que sean apropiadas a la nueva situación. En otras palabras, no sería sorprendente que el pueblo "proveyera para sí, eri-

[32] Cohen y Arato, *Civil society,* p. 16.

giendo una nueva *legislatura,* diferente de la otra, mediante el cambio de *personas,* o *forma,* o ambas, como le resulte más conveniente para su seguridad y bienestar".

Tratemos de ser por lo menos tan radicales como John Locke.

DEMOCRACIA RADICAL Y EDUCACIÓN POLÍTICA

En cualquier caso, la democracia empieza ahora. Así como no es algo que surge sólo "después de la revolución", tampoco es algo que aparezca después de un periodo de educación política. Por supuesto, la educación política es vital, pero el único sistema verdaderamente eficaz para enseñar la democracia es la democracia, la acción democrática misma.

Aristóteles enseñó que la esencia de la democracia consiste en el sistema de elección de funcionarios por sorteo, mientras que la elección mediante comicios es aristocrática por definición. La elección por sorteo presupone y funciona para desarrollar y mantener una organización política en la que cada ciudadano puede representar a todos. De igual modo, Montesquieu nos enseñó que el espíritu de la democracia es una virtud política que él definió como patriotismo. Debe recordarse que, en una democracia, patriotismo significa el amor que une a un pueblo, no el amor inmerecido a las instituciones que dominan al pueblo. El patriotismo autoritario es la resignación de la voluntad, el derecho a elegir y la necesidad de entendimiento ante la autoridad; su base emocional es la gratitud por haber sido liberado de la carga de la responsabilidad democrática. La virtud política —el patriotismo democrático— implica comprometerse, conocer y representar al todo; es la condición necesaria para la democracia. Es la condición que une al pueblo en una entidad mediante la cual, en principio, puede ostentarse el poder. La elección por sorteo, un símbolo de la democracia radical, es una expresión de confianza casi inconcebible para nosotros, que recibimos nuestra educación política mientras nos gobernaban representantes electos: la confianza de que, sin importar quién resulta elegido, él (o ella, solemos decir, aunque no acostumbraban así los griegos) no resultará ser ni demagogo ni un tonto político ni un bribón que escapa con los fondos públicos.

¿Qué pasaría si, a partir de mañana, los jefes de estado y legisladores de todos los países fueran elegidos por sorteo? Un presidente o primer ministro elegido por sorteo no recibiría honores especiales

por resultar elegido. Si bien la elección por sorteo presume una confianza radical en la ciudadanía en general, no hay razón para depositar una esperanza exagerada en la persona elegida, por lo menos, no más de la que se depositaría en el vecino de al lado. Esto equivaldría a abolir el príncipe moderno, el padre político, la gran estrella de cine o estatua de yeso que domina la política moderna. La elección por sorteo no tendría el poder, que le otorga la elección ritual, de transformar a una persona ordinaria en un ser superdotado.

El pueblo, por su parte, estaría renuente a ceder gran parte de su poder a un presidente o legislador elegido por sorteo. Se vería obligado (nos veríamos obligados) a darse cuenta de que la principal responsabilidad —dilucidar qué hacer respecto a la guerra, los impuestos, la economía, la contaminación, la justicia, las fronteras nacionales y todo lo demás— es de él (nuestra). La selección por sorteo de los reyes, primeros ministros, presidentes y presidentes de comités centrales del mundo equivaldría a abolir esos cargos como se les entiende actualmente. (Cabe esperar que uno de sus efectos colaterales sería reducir el grado de soborno y corrupción en el gobierno: sin duda, casi en todos los países, el índice de delincuencia entre los ciudadanos ordinarios es menor que entre los políticos profesionales.)

La elección por sorteo no es la democracia radical propiamente dicha. La menciono aquí no como una propuesta, sino como un símbolo.[33] En ella podemos ver el vínculo entre democracia y desarrollo humano: el desarrollo de la virtud política. Por otra parte, la característica clave del gobierno representativo moderno, como se enuncia explícitamente en *El Federalista,* es la ruptura de este vínculo y la construcción de un gobierno que, se supone, opera automáticamente para producir el resultado que más se acerque al que se obtendría si el pueblo tuviera virtud política, lo que convierte la propia virtud política en algo superfluo.[34] Ésta es una movida brillante, y el sistema de gobierno cuyo modelo ha sido la constitución estadunidense ha

[33] Para una propuesta interesante y muy persuasiva de que la Cámara de Representantes estadunidense sea elegida por sorteo, véase Ernest Callenbach y Michael Phillips, *A Citizen Legislature,* Berkeley, California, Banyan Tree Books and Clear Glass, 1985. En *Strong Democracy,* Barber también propone una introducción más limitada de la elección por sorteo.

[34] La clave funcional de la constitución de Estados Unidos, según Madison, radica en que ésta se funda en la "política de suministrar, mediante intereses rivales y opuestos, el defecto de mejores motivos". James Madison, "No. 51", en Alexander Hamilton, James Madison, John Jay, *The Federalist Papers* (introd. de Clinton Rossiter), Nueva York, New American Library, 1961, p. 322.

sido extraordinariamente exitoso si el objetivo es, como creían los padres de la patria, el establecimiento de instituciones perdurables que generen orden interno y fortaleza nacional —un *fin* para el cual los *medios* son el pueblo.

DEMOCRACIA RADICAL Y EL FIN EN SÍ

Sin embargo, la democracia radical lo ve de otra manera. Las instituciones democráticas son los medios; la democracia radical en sí —el pueblo apoderado—, no. No es más medio que la salud mental y física, el conocimiento o el juicio maduro; es decir, es un medio precisamente en la medida en que los propios seres humanos son un medio. Todas estas cosas, al igual que los seres humanos, tienen su uso. Pero ahí no radica su valor: el desarrollo completo del potencial intelectual y moral en cada ser humano es un fin, no un medio. ¿Y qué es la democracia radical sino la expresión política de este fin?

A pesar de que este punto final, que se busca mediante la democracia radical, no es una tarea fácil de lograr por cuestiones prácticas, no debe entenderse como una fuga de la historia como la hemos entendido hasta ahora: la impresionante aparición de un capataz colectivo. Más bien, se basa en la lógica de nuestra vida diaria; en realidad no es más que el punto final del proceso iniciado por cada padre al criar hijos. Cada padre sabe que convertirse en adulto significa asumir la responsabilidad de nuestras acciones, que la única manera en que un niño aprende a ser responsable es teniendo responsabilidades, y que un padre que nunca deja responsabilidades al hijo creará un hijo que nunca crece. En términos políticos, entonces, la democracia radical es el punto final en el proceso iniciado (por ejemplo) por Locke cuando éste argumentó en contra de Robert Filmer en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* que la autoridad política no es la autoridad de un padre permanente.

Si la democracia es el fin, todas las instituciones y los arreglos políticos, así como los sistemas económicos y las tecnologías, son medios. Ver las cosas realmente de este modo equivaldría a una revolución en nuestro entendimiento de esas poderosas palabras que dominan nuestra vida colectiva hoy en día: eficiencia, sentido práctico y progreso. Con frecuencia olvidamos que esas palabras carecen de significado fijo y absoluto: lo eficiente depende del efecto que deseamos producir, lo práctico depende de las prácticas que valoramos, lo pro-

gresista depende del lugar al que queremos ir. Tomar la democracia como objetivo significa recuperar esas expresiones de la economía y la tecnología, donde han sido monopolizadas desde hace mucho tiempo. Significa rechazar expresiones como que hay un intercambio entre la eficiencia y el empoderamiento del pueblo. Si se acordara que el empoderamiento fuera el efecto deseado, cualquier arreglo económico o tecnológico que debilitara al pueblo sería ineficaz por definición.

Puede haber cierto peligro en describir la democracia radical como el punto final del proyecto de desarrollo humano, pues implicaría que primero debe haber cierto periodo prolongado de educación política que durara generaciones o siglos, tras lo cual llegaría la *democracia* a manera de premio. Pero este retraso es menos peligroso si recordamos, una vez más, que el único sistema para enseñar democracia es la democracia, que la única manera de tenerla *entonces* es ejercerla *ahora*.

EL LOCO Y LA ESPADA

Se puede considerar que la democracia radical tiene dos aspectos: uno en el ámbito del hecho y otro en el ámbito del valor. *Todo el poder lo genera el pueblo* es una afirmación de hecho.[35] Es una afirmación de que el poder político no lo generan los gobernantes sino los gobernados, que nadie puede ser rey si un gran número de personas no está convencida de ser súbditos, y que el día en que todos los súbditos decidan que no lo son, se acaba el rey.[36]

[35] "Podríamos aventurarnos a decir que el lugar donde toda la comunidad se reúne en una ocasión de alarma constituye el origen del senado, el poder ejecutivo y la cámara baja, instituciones a las que antiguos legisladores deben su gran renombre." Ferguson, *Essay,* pp. 141-142.

[36] Para reiterar el punto señalado en la nota 28, lo mismo podría decirse sobre el "dictador" del teórico político autoritario Carl Schmitt. La sentencia de Schmitt, "soberano es aquel que decide cuando se da la excepción", podría aprovechar cierta crítica desconstructiva. Para el demócrata radical, la sentencia diría: "Soberanos son aquellos que deciden si la decisión de un dictador realmente es una decisión y no los pronunciamientos de un usurpador o un orador chiflado de Hyde Park." De particular importancia son las personas que deciden llevar a cabo o no la decisión. Para ejemplificar "la excepción", Schmitt pregunta: "¿Quién asume la autoridad respecto a esos asuntos para los cuales no hay estipulaciones categóricas como, por ejemplo, una capitulación?" *Political Theology,* p. 10. La respuesta es que los soldados generalmente lo hacen votando con sus pies.

La afirmación de valor es que el pueblo, que genera el poder, también debería tenerlo.

Aquí hay un paralelo, como sugerí anteriormente, con el descubrimiento de que el trabajo es la fuente del valor económico y la correspondiente conclusión de que, por lo tanto, los trabajadores deberían controlar ese valor. El poder político de las minorías gobernantes puede verse entonces como algo que se obtiene mediante un mecanismo de explotación; y los gobernados, como personas que padecen de enajenación y empobrecimiento del poder.

Aquí el paso del hecho al valor se basa en una de las expresiones de justicia más antiguas: es justo devolver algo a su legítimo dueño. Se recordará que ésta es la definición de justicia proporcionada por el viejo Céfalo al inicio de *La República*: la justicia consiste en decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él ha recibido.[37] Ambos aspectos encajan: *decir la verdad* incluye no ocultar que uno ha pedido prestado algo y que la otra parte es el legítimo propietario; una vez que este punto queda en claro, la justicia de devolver lo que se ha recibido es forzosa. (Es decir, la expresión *lo que se ha recibido,* además de describir un hecho, también presupone la obligación de devolver lo obtenido en préstamo.)

En este punto Sócrates opone un ejemplo, lo cual provoca que Céfalo abandone la conversación e inicie el diálogo que constituye *La República,* un diálogo que —puede decirse— ha sido el cimiento de la filosofía política occidental: "[...]pero eso mismo de que hablamos, esto es, la justicia, ¿afirmaremos que es simplemente el decir la verdad y el devolver a cada uno lo que de él se haya recibido[...]? Pongo por caso: si alguno recibe unas armas de un amigo estando éste en su juicio, y ese amigo se las pide después de volverse loco, todo el mundo diría que no debe devolvérselas y que no obraría en justicia devolviéndoselas ni diciendo adrede todas las verdades a quien se halla en semejante estado" (1.331). Parece extraño que Sócrates pusiera un ejemplo tan excepcional para aclarar el primer punto, hasta que se recuerda que la locura es un tema que se toca en todo el diálogo. El viejo Céfalo, después de todo, apenas ha terminado de describir la paz que viene con la edad al decir: "[...]en una ocasión estaba junto a Sófocles, el poeta, cuando alguien le preguntó: '¿Qué tal andas, Sófocles, con respecto al amor? ¿Eres capaz todavía de estar

[37] Platón, *La República* 1.331. Trad. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1971.

con una mujer?' Y él repuso: 'No me hables, buen hombre; me he librado de él con la mayor satisfacción, como quien escapa de un amo furioso y salvaje'" (1.329).

La *locura* (*mania*) no es un caso excepcional. Es una metáfora que describe el estado mental normal, o al menos el más común, de la gente unida a ese tipo de pasiones. Más adelante en el libro, cuando Sócrates describe la caída de la organización política y el hombre justo en el despotismo y el hombre despótico, al mismo tiempo está describiendo la caída en la locura. En el extremo más lejano de la cordura se encuentra el hombre *democrático,* que no tiene principio que lo guíe y es zarandeado de un lado a otro por los diversos principios, deseos y apetitos a los que él da *igual derecho.* Un paso más y se convierte en el hombre despótico, "un alma enloquecida por la tiranía de la pasión y la lujuria" (9.577). Póngase a este ser en el poder y se tendrá un gobernante despótico: el loco con su espada.

La República puede leerse como un prolongado argumento justificativo de por qué no deberíamos dar una espada a un loco.[38] Al mismo tiempo, puede leerse como una cura para ese tipo de locura o para las pasiones y tentaciones que nos llevan a ella.[39] El enigma

[38] Jacques Derrida sugiere que la "agresión del racionalismo" original contra la locura, el momento en que estableció su supremacía al "*constituir* su contrario en un objeto con el fin de protegerse y deshacerse de él" tal vez no ocurrió en el siglo XVII, como argumenta Foucault, sino en la obra de Sócrates. Derrida, "Cogito and the History of Madness", en *Writing and Difference* (trad. Alan Bass), Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 34, 40; cursivas en el original. Derrida escribe: "Si la disensión [entre razón y locura] data de los días de Sócrates, entonces la situación del loco en el mundo socrático y postsocrático —suponiendo que hay, entonces, algo que pueda llamarse locura— tal vez merece analizarse primero" (p. 42). De ser así, podríamos sentirnos tentados a ubicar este *pecado original* del logos en *La República,* que inicia precisamente con la respuesta de Sócrates a Céfalo. Sin embargo, la pregunta planteada en *La República* no es si la locura debe desaparecer de nuestra vista, sino si debería dársele una espada al poder. La cuestión no es, a diferencia de lo que piensa Derrida, la locura como el principio puro de la demencia, sino la locura en su forma política, la locura apoderada. Y para tomar una forma política, es decir, para convertirse en poder, la locura debe mezclarse con racionalidad. Para tomar el mando, debe seguir a Ahab: "Todos mis medios están en su sano juicio; mi motivo y mi objeto, locos." La espada simboliza tanto el poder como la racionalidad instrumental que es condición necesaria para el poder: la espada no es poder si se la toma del extremo equivocado. Es esta locura racionalmente apoderada —la tiranía— lo que Sócrates condena como la peor forma posible de gobierno.

[39] Para una discusión de *La República* como "la cura más magnífica jamás ideada para toda forma de ambición política", véase John Bremer, *On Plato's Polity,* Houston, Texas, Institute of Philosophy, 1984. La cita es de la p. 8.

de si el mensaje de este libro con múltiples niveles es, a final de cuentas, democrático o antidemocrático probablemente nunca se resuelva. Es decir, por supuesto que es antidemocrático; no hay razón para tomarle la palabra al autor. Pero si lo hiciéramos, ¿por qué los demócratas lo encuentran tan valioso? En parte debido a que presenta la antítesis que los demócratas deben responder: devolver el poder al pueblo no puede ser justo si se sabe que éste lo utilizará únicamente para arruinarse. Al mismo tiempo, sienta las bases filosóficas para una respuesta a esta antítesis, para una cura de la locura. Las formas, que son las mismas para todos, tienen poder curativo. Incluso un muchacho esclavo que nunca ha sido educado puede y debe entender geometría y, por lo tanto, también la justicia. La dialéctica socrática se basa en la creencia de que la capacidad para el sano juicio político se encuentra en toda persona. ¿Podemos llamar a esto fe democrática? La palabra fe puede parecer extraña en este contexto, pero ¿dónde más puede describirse la paradoja entre la epistemología platónica y el método de enseñanza socrático? Epistemológicamente, las formas existen, son la realidad misma y la base de todo el conocimiento. Decir que son universales equivale a decir que son las mismas para todo el mundo. Pero en la práctica, esto sólo puede verificarse mediante el método del diálogo. Y a diferencia de muchos filósofos posteriores, Sócrates no participa en un diálogo con la abstracción *humanidad,* sino únicamente con personas individuales. El diálogo con la *humanidad* puede concluirse, pero no así el diálogo con personas individuales. Todas las preguntas vuelven a plantearse con cada persona nueva, y no puede saberse en la práctica si la verdad resulta ser la misma en el diálogo *con esa persona también,* hasta que se lleva a cabo el diálogo. De acuerdo con la epistemología de Platón, debería ser cierto que si Sócrates pudiera hablar con cada ser humano el tiempo suficiente, al final todos estarían de acuerdo. Pero este experimento nunca podrá realizarse: nunca deja de haber personas nuevas. Llevado por su demonio, Sócrates sigue y sigue con la actividad de filosofar, de incorporar a la siguiente persona y a la siguiente en el diálogo. Esta actividad tiene sentido sólo con base en la premisa de que las verdaderas formas de justicia y virtud son conocibles por todos, y que el conocerlas puede sacar a cualquier alma de su estado de *locura* para introducirla en un estado de cordura. El diálogo se basa en la premisa de este axioma; al mismo tiempo, el diálogo es la única demostración posible de que el axioma es cierto, una demostración que debe permanecer incom-

pleta por siempre.[40] Por esto podemos decir que mientras que la epistemología platónica es absolutista, la actividad de filosofar realizada bajo sus auspicios es democrática; que si bien la República es antidemocrática, la manera como Sócrates habla al pueblo es una expresión de fe democrática. Es democrática porque él ve a cada persona como un principio capaz de alcanzar la cordura, que significa convertirse en una persona a quien pueda devolverse la espada sin riesgo alguno; es fe porque Sócrates cree en ello y continúa actuando basándose en su creencia a pesar de que le es imposible llegar a probarla —y, se debe agregar, a pesar de la sólida evidencia de lo contrario: que aún existe Trasímaco, que se niega a creer que el mundo admite una posibilidad distinta de la competencia encarnizada. Pero a pesar de que la postura de Sócrates nunca podrá demostrarse, tampoco podrá refutarse: siempre es posible que en la siguiente conversación algo haga clic también en la mente de Trasímaco. No habiendo prueba final en ninguna de las partes, la elección entre fe y cinismo es arbitraria. Sócrates no tiene dudas sobre cuál elegir. Y en las circunvoluciones de su ironía, de vez en cuando manifiesta suficiente sinceridad como para revelarnos de qué tipo de elección se trata:

MENÓN. No sé de qué manera, pero me parece, Sócrates, que tienes razón.
SÓCRATES. También a mí me lo parece, Menón. A decir verdad, hay algunos puntos en mi razonamiento sobre los cuales no me atrevería a ser realmente aseverativo; pero que, considerando como un deber el buscar lo que ignoramos, nos volvemos mejores, más enérgicos, menos perezosos que si consideramos imposible y ajeno a nuestro deber la búsqueda de la verdad desconocida; esto me atreveré a defenderlo contra todo el mundo, en la medida de mi capacidad, por medio de mis conversaciones y mis obras.[41]

[40] Los teóricos posmodernos señalan que, dado que ahora sabemos que no existe ninguna *narrativa maestra* detrás de nuestro discurso (Derrida, "Force and Signification"), la teoría democrática debe liberarse del mito del "esencialismo" (Laclau y Mouffe) o la creencia en una "base independiente" para la teoría política (Barber) (véase la n. 5). A veces se identifica a Sócrates como el villano histórico que introdujo esos engaños en nuestra filosofía. Tal vez sí. Pero al mismo tiempo, mediante su práctica filosófica, también nos dejó un mensaje diferente: aunque soñemos con el libro, hablemos del libro, creamos en el libro, lo que tenemos aquí y ahora en nuestra vida diaria es un diálogo (discurso) eterno e inmutable. Sócrates no escribió ningún libro.

[41] Platón, *Menón, o de la virtud*, 86b. Trad. de Francisco de Paula Samaranch, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966.

La democracia nos plantea un dilema. Por un lado, el pueblo es libre y se le debe respetar: debe dejársele como está. Por el otro, para que el pueblo ostente el poder, debe constituirse en una entidad mediante la cual pueda, en principio, ostentar el poder. Por un lado, es antidemocrático que las autoridades borren todo lo que hay en el cerebro del pueblo y graben una ideología unificadora. Por el otro, no puede ostentar el poder *ningún* grupo de personas, sino sólo por personas que se hayan constituido en *un pueblo* mediante su compromiso público con la virtud política. Este dilema para la democracia también es un dilema para el educador democrático: cómo ofrecer al pueblo una educación política y, no obstante, dejarlo en libertad. De nuevo, la fe socrática nos muestra la solución de este dilema: fe en que, incluso si utilizamos un método de enseñanza que en todas las etapas deje al otro en libertad (ésta es la importancia de que Sócrates sólo hiciera preguntas: siempre se tiene la libertad de decir *no*), podemos llegar a un acuerdo en cuanto a la justicia y la virtud política.

DEMOCRACIA Y RELATIVIDAD CULTURAL

La democracia se enfrenta a un dilema en un mundo de muchas personas, pero enfrenta un dilema de mayor escala en un mundo de múltiples culturas. En los países fuera de Europa, el demócrata recibe acusaciones de dos frentes. El neocolonialista dirá que la democracia es prematura: "Esta gente no está lista para la democracia; no tienen una cultura política democrática." El elitista tradicional anticolonialista argumentará que es imperialismo cultural tratar de introducir la democracia en una cultura basada en valores diferentes. La respuesta del demócrata, que la democracia es lógica, se topa con un poderoso argumento en contra: que la lógica no es igual en todas las culturas.

Como respuesta parcial a esta antítesis, el demócrata puede señalar que la democracia de hecho está siendo demandada por al menos algunos miembros de cada cultura en el mundo. De modo empírico, podríamos considerar que un extranjero puede defender legítimamente la democracia en cualquier cultura donde haya miembros genuinos de esa cultura que defiendan lo mismo. Pero ésta es sólo una estrategia práctica. En teoría, el demócrata, al igual que Sócrates, sólo puede actuar con base en la fe. Así como el diálogo socrático se fundamenta en la fe en que cada persona alberga, en principio, la posibilidad de una versión justa de sí misma, el discurso democrático se

basa en la fe en que cada cultura forzosamente también debe albergar la posibilidad de una versión democrática de sí misma. Si los lectores provenientes de "democracias" occidentales consideran que eso es demasiado pedir de la fe democrática, deberían recordar que hoy por hoy, a principios del siglo XXI, la prueba más difícil podría encontrarse en creerlo respecto de su propio país.

Esta fe está acompañada de una crítica democrática al propio argumento de *relatividad cultural*. El demócrata radical pregunta: ¿Podrá la opresión llamarse adecuadamente *cultura* algún día? Cuando una clase o grupo de personas se comporta de cierta manera porque se ve obligado a ello, ¿es justo decir que ese comportamiento es su *cultura*? ¿Es *cultura* cuando la servidumbre se sujeta el cabello, cuando los soldados realizan entrenamiento de formación cerrada, o cuando los esclavos recogen algodón? ¿Acaso eso no sería pasar por alto el punto principal y enfocarse en sutiles diferencias en la manera en que la gente muestra estos comportamientos reprimidos en distintas situaciones? Es obvio que, en la realidad, en todas las civilizaciones opresión y cultura están tan entrelazadas que a un observador le resulta imposible separarlas. Sin embargo, ésta es una manera de decir que, en cierto grado, todas las civilizaciones reprimen, atrofian y desfiguran su propia cultura. Si lo hacen, entonces lo contrario también sería cierto: que le eliminación de la opresión en cualquier cultura, el apoderamiento de cualquier pueblo, no debería dar por resultado la destrucción cultural, sino la consumación e intensificación cultural.

Sin embargo, esta sugerencia es hipotética. Y debido a que cada cultura es diferente, la hipótesis debe ponerse a prueba en cada caso. La democracia radical puede abordar cada cultura únicamente como Sócrates abordaba a cada nueva persona: no con sermones, sino con preguntas y con la fe en que la transformación de cada cultura en una versión democrática de sí misma no conduciría a su destrucción, sino a su florecimiento.

2. DESARROLLO ANTIDEMOCRÁTICO

A pesar de que está escrito con letras mayúsculas en el rostro de la historia, resulta difícil ver que el desarrollo económico es antidemocrático. Se nos ha enseñado justo lo contrario: que democracia y desarrollo van de la mano. No es ninguna coincidencia, señalan los historiadores, que el movimiento democrático y la revolución industrial aparecieran al mismo tiempo en la historia europea. Ambos se sustentan mutuamente. Por otra parte, dicen, el desarrollo económico es condición necesaria para la democracia. La industrialización produce riqueza, la riqueza produce esparcimiento, el esparcimiento da a la gente libertad para aprender sobre política y participar en ella, y esta libertad posibilita la democracia. Por consiguiente, agregan, el desarrollo económico ocurre más rápidamente en condiciones de libertad democrática. Esta interdependencia parece derivarse de que la mayoría de los países ricos de la actualidad son aquellos calificados como democráticos. Al mismo tiempo, esta idea es un axioma en la ideología (mas no en la práctica) del desarrollo del tercer mundo. Hoy en día resulta particularmente difícil ponerla en duda, dado que los pueblos de Rusia y Europa oriental parecen estar optando simultáneamente por la democracia y el desarrollo económico. El problema con su *comunismo*, nos dicen ahora, fue que acarreó opresión política y fue un *obstáculo para el desarrollo*. Se espera que el establecimiento de la *democracia* en esos países ayude a que su economía empiece a desarrollarse nuevamente. Sin duda, la idea de que el desarrollo es democrático es una de las más convincentes de nuestro tiempo.

La idea es convincente, pero equivocada. Para ver por qué está equivocada, primero es necesario dejar en claro qué significa *desarrollo económico*. La expresión no es universal, sino particular. No se refiere al desarrollo de cualquiera de las diversas maneras como los pueblos han preservado sus medios de subsistencia a lo largo de la historia. Más bien, significa la eliminación de gran parte de esas maneras para sustituirlas con ciertas prácticas históricamente específicas que se originaron en Europa. *Desarrollo económico* significa el desarrollo de esas prácticas.[1]

[1] Véase Gustavo Esteva, "Development", en Wolfgang Sachs (comp.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge and Power,* Londres, Zed Books, 1992, pp. 6-25.

Es decir, la palabra *económico* en la expresión *desarrollo económico* se refiere a un fenómeno históricamente específico. Implica una manera particular de organizar el poder en una sociedad y de ocultar, simultáneamente, esa organización del poder —para ser precisos, ocultar que es una organización del poder. Si esta afirmación parece sorprendente, entonces es un tributo a la eficacia de su función de encubrimiento. Si dijera que el principal valor de la economía es la eficiencia de la producción, a nadie le sorprendería. Pero esto es sólo decir lo mismo de otra forma. La *economía* es una manera de organizar al pueblo para que trabaje con eficacia, es decir, para que realice tipos de trabajos antinaturales en condiciones antinaturales durante un número antinatural de horas y que obtenga toda o parte de la riqueza extra producida de este modo y la transfiera a otra parte. Este proceso es igualmente cierto tanto en países capitalistas como en los *socialistas*. La economía es, por lo tanto, política, pero pretende no serlo. Es política en el sentido más fundamental: organiza el poder, distribuye bienes, gobierna pueblos. Aristóteles decía que la política es la ciencia maestra (*Ética nicomaquea*), porque es el proceso mediante el cual se decide la clasificación fundamental de la sociedad. En las sociedades *económicamente desarrolladas* de la actualidad, la economía determina esta clasificación fundamental. Se nos enseña a pensar que esta relación determinante es inevitable. Incluso quienes nunca han leído a Marx tienden a ver la economía como una subestructura que se desarrolla de acuerdo con su propia ley de bronce y que está más allá del poder de los seres humanos cambiarla o elegir otra opción. Empero, esta inevitabilidad existe sólo dentro del contexto de la ideología del desarrollo. Bajo el dominio de esta ideología, la economía ha remplazado a la política como ciencia maestra, pero este rasgo político de la economía está oculto. Mediante el proceso económico, las culturas se anulan o reestructuran, los entornos se destruyen o rehacen, el trabajo se ordena, la riqueza se transfiere, los bienes se distribuyen, las clases se forman y los pueblos se manejan. Pero para hablar inteligentemente acerca de estos conceptos, las palabras —como *fundación, orden, legislación, revolución, poder, justicia, regla, consenso*— no existen como términos técnicos en la ciencia económica.[2]

[2] Compárese con la descripción que hace Sheldon S. Wolin acerca del sistema político estadunidense: una "economía política en la que el estado se encuentra cimentado en las relaciones económicas y actúa principalmente como su poder administrativo". Wolin, "The people's two bodies", *Democracy* 1, enero de 1981, p. 15. Compárese también con lo que dijo Robert S. Lynd hace más de cincuenta años: "El poder no es

Entonces, desarrollo significa la preservación y el fortalecimiento de este modo particular de poder económico, orden y gobierno. Decir que el desarrollo económico es antidemocrático no es simplemente decir que tiende a generar formas de gobierno antidemocráticas en lo que ahora consideramos como el ámbito político, sino que es una forma antidemocrática de gobierno en su propio ámbito. Y mantener el vocabulario de la política fuera del discurso económico es parte de lo que lo mantiene antidemocrático.

El desarrollo económico es antidemocrático de varias maneras. Es antidemocrático porque requiere tipos, condiciones y cantidades de trabajo que el pueblo nunca elegiría —e, históricamente, nunca ha elegido— en un estado de libertad. Sólo al dar a la sociedad un tipo u otro de estructura antidemocrática puede hacerse que el pueblo dedique la mayor parte de su vida a trabajar *eficazmente* en campos, fábricas u oficinas, y a entregar la plusvalía a capitalistas, gerentes, líderes del partido comunista o tecnócratas. Es posible lograr que el pueblo haga esto destruyendo su medio tradicional de subsistencia u obligándolo por la fuerza a separarse de él (el acotamiento de tierras dio a Europa su primera generación de trabajadores industriales). También se puede lograr que las personas lo hagan reclutándolas como trabajadores por la fuerza (así es como se originó la primera generación de trabajadores en industrias y plantaciones en gran parte de las colonias europeas).[3] Es posible organizar una sociedad donde la única alternativa a dicho tipo de trabajo sea la humillación de la pobreza o la inanición. Karl Polanyi ha mostrado cómo los economistas del libre mercado introdujeron intencionalmente la posibilidad de la inanición individual

menos *político* porque se etiquete como poder *económico*." Lynd, preámbulo, en Robert A. Brady, *Business as a System of Power*, Nueva York, Columbia University Press, 1943, p. viii.

[3] "En las zonas más tropicales, el hombre blanco no puede o no quiere realizar trabajos manuales, por lo que para realizar sus actividades fuera de la empresa, debe contar con la población local o con mano de obra culí importada. Dado que los anhelos materiales de los pueblos primitivos son pocos y éstos no están familiarizados con una economía monetaria ni acostumbrados al trabajo arduo y constante, por lo general no están dispuestos a trabajar para los empresarios europeos. A pesar del conflicto entre la indiferencia de los nativos y los deseos de los gobiernos e industrialistas externos, la mano de obra forzada ha proliferado en muchas regiones. Gran parte de las principales vías férreas y carreteras en el trópico han sido construidas con mano de obra forzada. De hecho, es difícil pensar que el trópico se hubiera preservado y desarrollado a su condición actual por las fuerzas extranjeras de no haber sido por la aplicación de esta práctica." "Forced labor", *Encyclopedia of the Social Sciences,* Nueva York, Macmillan, 1933. En la edición de 1968 de la *Encyclopedia,* que fue revisada en su totalidad confor-

en la sociedad europea (por ejemplo, al abolir la asistencia pública) como medio de disciplina laboral.[4] Es posible organizar una sociedad en la que no pueda tenerse prácticamente nada de valor si no es a cambio de dinero y la única manera de conseguir dinero sea mediante el trabajo industrializado (el propio o el de alguien más). O es posible dejar la economía directamente en poder del estado —llámese a esto *socialismo* o como sea— y utilizar el puño de hierro del poder estatal para aplicar la ley de bronce del desarrollo económico y mantener al pueblo en su empleo. Todos estos sistemas pueden fortalecerse al añadir la ideología de que realizar trabajo industrial es algo virtuoso, heroico o patriótico; o una característica de la *civilización avanzada*; o algo maduro (para quienes duden de su adultez); o, en el caso de los oficinistas, prestigioso; o, en el caso de los hombres, macho; o, si de mujeres se trata, liberador; y así por el estilo. El punto es que, para que las personas hagan trabajos antinaturales, durante un número de horas antinatural, en condiciones laborales antinaturales, se les debe obligar o implantar en su mente una ideología que las haga obligarse a sí mismas. Los diversos *sistemas económicos* que vemos en el mundo actual son distintas combinaciones de esos diferentes tipos de fuerza e ideología.

El desarrollo económico también es antidemocrático porque promueve la desigualdad social (supongo aquí, a diferencia de algunos teóricos, que la desigualdad social es un ideal democrático).[5] Por supuesto, durante dos siglos hemos sabido que este efecto era cierto en el caso del desarrollo económico capitalista. El socialismo se propuso como una solución basada en la hipótesis de que la socialización de la tenencia de los medios de producción democratizaría la economía, es decir, la pondría bajo el control de los trabajadores y, dentro de ella, el poder y la riqueza se distribuirían equitativamente. Actualmente esta hipótesis se encuentra en medio de una grave crisis. Si admitimos que la búsqueda de la desigualdad (*salir adelante, descollar en el mundo,* etc.) es la fuerza motriz tras la economía de libre mercado, parece

me al paradigma de modernización/desarrollo, esta informativa entrada fue descartada. El índice muestra que *trabajo forzado* se menciona dos veces en los 17 volúmenes de la *Encyclopedia*: una vez haciendo referencia únicamente a los siervos medievales y, otra, en una línea que se refiere a la Alemania nazi y a la URSS. Nunca he visto que se mencione el tema en ninguna obra sobre desarrollo económico publicada después de la segunda guerra mundial.

[4] Karl Polanyi, *The Great Transformation,* Nueva York, Octagon Books, 1975.

[5] Véase C. Douglas Lummis, "Equality", en Wolfgang Sachs (comp.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Londres, Zed Books, 1992, pp. 38-52.

que remplazar esta economía con una economía socialista y aun así desear el desarrollo económico requiere encontrar una nueva fuerza motriz. La solución leninista se basó en el poder del estado, complementado con el poder de la ideología. El resultado es, como bien sabemos hoy en día, únicamente la sustitución de un tipo de desigualdad con otro: una economía de mando necesita comandantes y tropa. Donde alguna vez los trabajadores en los países capitalistas esperaban que el socialismo acarreara la democratización de su economía, los trabajadores en los países socialistas hoy por hoy esperan que un regreso al libre mercado les traiga democracia. Esto sólo lleva el problema de vuelta a donde estaba en el siglo XIX.[6] El libre mercado sigue generando desigualdad en riqueza y poder, igual que antes. Si el *socialismo* no es la solución, entonces ¿qué lo es?

El desarrollo económico es antidemocrático debido a que se trata del proceso de establecer y fortalecer una forma para gobernar antidemocráticamente un aspecto crucial de la vida de la gente —su trabajo— y también debido a que genera desigualdad en la riqueza y el poder. Asimismo, es antidemocrático porque aleja la atención popular de los objetivos y pugnas políticos y la concentra en las metas *económicas*. La ideología del desarrollo económico enseña que la mayoría de las cosas que realmente quiere el pueblo son económicas, de ahí que la mayoría de los problemas sociales sean económicos y, por ende, su solución definitiva sea el propio desarrollo económico. No es casualidad que se llame *economismo* al cambio del movimiento laboral al pasar de la lucha por el poder y por la democratización del centro de trabajo a la lucha por mayores salarios. La ideología del desarrollo redefine las demandas políticas clásicas: la libertad se convierte en libre mercado; la igualdad, en igualdad de oportunidades; la seguridad, en seguridad en el empleo; el consentimiento, en *soberanía del consumidor;* la búsqueda de la felicidad, en toda una vida comprando. El desarrollo económico de los países del tercer mundo se plantea como una solución al dominio constante sobre ellos por parte de las potencias industriales y a la desigualdad

[6] Y volver al siglo XIX nos da la oportunidad de echar un nuevo vistazo a William Morris, socialista decimonónico que consideraba virtualmente idénticos capitalismo e industrialismo: la industrialización del trabajo *era* el sistema para oprimir al trabajador. Para Morris, el propio industrialismo desaparecería en un socialismo con mano de obra verdaderamente libre. Véase particularmente su hermoso *News from Nowhere*, en Morris, *Selected Writings*, G. D. H. Cole (comp.), Nueva York y Londres, Nonesuch Press, 1934, pp. 3-197.

en riqueza y poder que se genera y preserva mediante esa dominación. La ideología del desarrollo económico transforma la dominación política —cuya solución es la democracia— en dominación económica, cuya supuesta solución es la sumisión en forma de trabajo arduo y disciplinado que, a la larga, conduce a la prosperidad y al *esparcimiento*. El desarrollo económico es antidemocrático en el sentido de que es la expansión de un ámbito de la vida que, en principio, excluye a la democracia.

LA TENACIDAD DE LA FE EN EL DESARROLLO

El carácter antidemocrático del desarrollo económico puede ser difícil de ver, pero no debido a que se le haya mantenido en secreto. Los ideólogos del desarrollo pueden hablar muy bien de la democracia en el prólogo y las conclusiones de sus obras, pero en la exposición, donde se tratan las formas concretas de organización social, el concepto no aparece. El carácter antidemocrático de una sociedad organizada para maximizar la productividad es bien conocido entre tecnócratas, economistas y gerentes de negocios de todo el mundo. Es un axioma de la administración, adoptado con particular fervor por los defensores del *sistema de administración japonés*.[7] La administración ha sido considerada lógica por dictadores del desarrollo como Benito Mussolini, José Stalin, Augusto Pinochet, Pak Chung-hee, Lee Kwang-yu, Deng Xiaoping, Nicolae Ceaucescu y Ferdinando Marcos. Este último, por ejemplo, organizó un grupo de expertos y les hizo fraguar una compleja ideología para legitimar su régimen de ley marcial, el cual fue analizado y adecuadamente denominado *fomentalismo* por el académico filipino Alexander Magno.[8] Y a los académicos que escribieron libros por Marcos no les resultó difícil encontrar bases para el fomento de la ley marcial en la corriente principal de la ciencia social occidental (principalmente estadunidense).[9] Lo más notable es que los horrores perpetrados alrededor del mundo durante dichas dicta-

[7] El mejor análisis que conozco sobre la relación entre administración y democracia se encuentra en Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little, Brown, 1960, cap. 5.

[8] Alexander R. Magno, "Development and the 'New Society': the repressive ideology of underdevelopment", *Third World Studies Papers,* serie núm. 35, Centro de Estudios del Tercer Mundo, Universidad de las Filipinas, agosto de 1983.

[9] Véase, por ejemplo, Ferdinand E. Marcos, *Notes on the New Society of the Philippines,* Manila, Marcos Foundation, 1973.

duras fomentalistas no parece haber desacreditado la idea del desarrollo en sí. En muchos lugares, el desarrollo ha conservado su buen nombre debido a que podría argumentarse que nunca se ha intentado realmente: lo que debería haber sido un equipo de tecnócratas resultó ser una banda de ladrones, y la plusvalía tan dolorosamente lograda no fue a parar a la inversión de capitales sino a bienes raíces en Manhattan y a bancos suizos. La *debacle del desarrollo* que sirvió de estandarte para cometer tantos crímenes y horrores podría denunciarse como falsedad. Lo verdadero (en caso de que llegara a aparecer) sería algo totalmente diferente. Los críticos del desarrollo como *ha sido*, defienden el desarrollo como *podría ser*. Muchos parecen pensar que el desarrollo pudiera salvarse si se encontrara el adjetivo adecuado para él: *verdadero, genuino, alternativo, apropiado, propueblo, sustentable,* o alguno por el estilo.

Después de que se derrocó la dictadura del desarrollo de Marcos, el gobierno filipino adoptó una nueva constitución (1986), en la cual la palabra *desarrollo* aparece 34 veces,[10] en contraste con las cuatro veces que se menciona en la constitución de 1935 (cinco, si incluimos la disposición, agregada en 1945, que proporciona a los ciudadanos estadunidenses igual derecho al desarrollo de los recursos naturales de las Filipinas) y siete veces en la constitución de 1973. Este incremento en el uso de la palabra refleja un aumento en el número de entidades consideradas objetos adecuados del desarrollo. En la constitución de 1935, se pretendía desarrollar tres cosas: los recursos nacionales, la lengua nacional y "el patrimonio de la nación". En la constitución de 1986, algunas de las cosas que se iban a desarrollar eran: la economía, la nación, los seres humanos, la política, las áreas rurales, los recursos humanos, el patrimonio nacional, las regiones, las unidades autónomas, la sociedad, el turismo, la herencia cultural, la agricultura, la ciencia y la tecnología, "una reserva de talentos nacionales", el potencial humano en la salud, la familia, la capacidad filipina y los niños.

La lista resulta o no perturbadora dependiendo de lo que se entiende por *desarrollo* en estos diversos contextos. Sin embargo, resulta inquietante encontrar pasajes en la Constitución del Poder del

[10] República de las Filipinas, Comisión Constitucional de 1986, *The Constitution of the Republic of the Philippines,* Ciudad de Quezón, National Bookstore, 1986. Las referencias a las constituciones de 1935 y 1973 también se tomaron de esta edición de National Bookstore.

Pueblo en los cuales se reconoce que el desarrollo es un factor potencialmente limitante de la democracia. En particular, la sección sobre reforma agraria —tema clave en la democratización de la sociedad filipina y piedra angular del gobierno de Aquino— señala que "el estado fomentará y realizará la justa distribución de todas las tierras agrícolas[...] tomando en cuenta[...] consideraciones[...] relativas al desarrollo" (Artículo XIII, secc. 4). Detrás de estas afables palabras se encuentra el reconocimiento de que la distribución justa puede resultar ser un "obstáculo para el desarrollo" y la implicación de que, en tales casos, se dará prioridad al desarrollo.

Por supuesto, la Constitución del Poder del Pueblo fue elaborada principalmente por terratenientes, por lo que cabe sospechar que las secciones acerca de la reforma agraria no sean sinceras. Pero, incluso en este caso, cabría encontrar una actitud distinta en la izquierda. En lo que cabe a la izquierda intelectual, sin embargo, la actitud es más o menos la misma. En el debate entre marxistas respecto a si el modo de producción en las Filipinas es semifeudal o capitalista y, por lo tanto, si los revolucionarios filipinos deberían combatir para establecer el capitalismo o el socialismo, el factor clave es el desarrollo.[11] Es decir, la falla crucial del modo de producción actual no es tanto su injusticia, sino que representa un "obstáculo para el desarrollo". A partir de esta opinión, es posible concluir que el desarrollo es el principal criterio para determinar por qué modo de producción luchar. En la sociedad posrevolucionaria, escribe un economista marxista, "el aspecto principal de todo el programa agrícola es lograr que el acceso a la tierra se base en la capacidad de optimizar la utilización de recursos".[12] En otras palabras, la eficiencia al producir, y no la igualdad o el principio de *la tierra para quien la trabaja,* es el factor decisivo. Sería un error considerar que la declaración de este académico es representativa de lo que opinan los agricultores del país, para quienes la reforma agraria es la demanda principal. No obstante, a pesar de que el enunciado anterior puede parecer exagerado, la estructura de esa opinión es bastante común en el marxismo contemporáneo alrededor del mundo.

[11] Véase por ejemplo Third World Studies (comp.), *Marxism in the Philippines*, Ciudad de Quezón, Centro de Estudios del Tercer Mundo, 1984.

[12] Ricardo D. Ferrer, "Theoretic and programmatic framework for the development of underdeveloped countries", manuscrito mecanografiado.

EL DESARROLLO COMO LEY DE BRONCE: MARX

Por supuesto, quienes ya consideran al marxismo como una teoría de desarrollo económico, lo anterior no les parece sorprendente. Después de todo, fue Marx quien le dio a la palabra *desarrollo* gran parte de su significado contemporáneo. Antes de Marx, la palabra se utilizaba de ordinario para designar un número limitado de cosas: se desarrollaba la memoria; se desarrollaba una teoría o una idea; se desarrollaba el trigo. En la filosofía hegeliana, la propia historia mundial era el desarrollo (*Entwicklung*) del espíritu humano, con la guía de lo que Hegel estaba dispuesto a llamar Providencia.[13] Marx tomó este término, llevado por Hegel a proporciones metafísicas, y lo aplicó al campo de la economía. De este modo, le dio un significado técnico específico sin despojarlo de sus matices místicos. Marx podía escribir en modo muy concreto acerca del desarrollo de las fuerzas de producción y, al mismo tiempo, hacer pronunciamientos divinos sobre el desarrollo de países completos, como en su famoso pasaje en el prólogo a *El capital*: "El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro."[14] Este uso, sin embargo, difiere de la manera como se utiliza el término actualmente. Para Marx, el desarrollo nunca fue un proyecto. No era algo que se produjera intencionalmente mediante una estrategia de desarrollo. Más bien era, como él escribió en la oración inmediata anterior a la citada arriba, una consecuencia de las "leyes [...] que operan y se imponen con férrea necesidad". El desarrollo no tenía un autor consciente, sino un agente inconsciente. Era la consecuencia no intencional de la búsqueda de utilidades por parte de la burguesía.

Y si el desarrollo no era un proyecto para la burguesía, mucho menos lo era para los revolucionarios, pues se consideraban delito todas las acciones particulares que en conjunto constituían el desa-

[13] "La esencia del espíritu, su necesidad suprema, es que debe admitirse, conocerse y realizarse como lo que es. Logra este objetivo en la historia del mundo; se produce en una serie de formas determinadas, y dichas formas son las naciones de la historia mundial. Cada una de ellas representa una etapa de desarrollo particular, de manera que corresponden a épocas en la historia del mundo." G. W. F. Hegel, *Lectures in the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History* (trad. H. B. Nisbit, con introd. de Duncan Forbes), Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 64. Para la asociación que hace Hegel de esta noción con la idea mística de la Providencia, véanse pp. 35-43. [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza]

[14] Karl Marx, *El capital*, t. I, vol. 1, México, Siglo XXI, p. 7.

rrollo. Para transformar el mundo en algo de lo que se pudiera extraer utilidad sistemáticamente, la burguesía estaba haciéndolo añicos, separando a las personas de su hogar —haciendo estallar sus comunidades, pisoteando sus costumbres ancestrales y sus libertades, expropiando sus habilidades artesanales—, sometiéndolas a una forma de opresión sin precedentes y dejándolas en una forma de pobreza sistematizada nunca vista. Fue precisamente el desarrollo lo que había creado la condición que Friedrich Engels describió en *La situación de la clase obrera en Inglaterra.*

Por supuesto, la actitud de Marx hacia el desarrollo era ambivalente. Por un lado, la burguesía había realizado un trabajo útil e impresionante. "Ha sido ella la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto; a los acueductos romanos y a las catedrales góticas."[15] Pero al mismo tiempo, había creado un mundo basado en "una explotación abierta, descarada, directa y brutal"[16] y, precisamente por esa razón, merecía ser derrocada, expropiada y expulsada de esa etapa de la historia.

El desarrollo no era un proyecto para revolucionarios. La acción revolucionaria estaba en desacuerdo con los fomentadores y se justificaba con los crímenes del desarrollo y con el hecho de que, sin importar qué provecho se derivara del desarrollo, éste nunca había sido la intención de la burguesía. Al mismo tiempo, la revolución redimió al desarrollo al dar, por primera ver, un propósito justo al recién creado aparato de producción. Pero la finalidad de la revolución era establecer la justicia, no promover el desarrollo.

Al concentrar su atención principalmente en Francia e Inglaterra, Marx pudo creer que el nuevo orden industrial se establecería plenamente antes de la revolución prevista. Puede decirse que esta coincidencia fue muy conveniente, pues significó que la burguesía haría todo el trabajo sucio necesario, que recibiría su justo castigo y que la nueva sociedad industrial —exonerada así de los crímenes que la habían creado— podría ser heredada por la clase trabajadora inocente. La revolución, además de ser un acto de poder, era también ritual de purificación del desarrollo industrial. Obviamente, este guión no podía seguirse donde había una revolución marxista en una sociedad que no se había in-

[15] K. Marx, F. Engels, *El manifiesto comunista,* en *Obras escogidas,* t. I, Moscú, Progreso, 1980.

[16] *Ibid.*

dustrializado, por lo cual los escritos de Marx sobre las sociedades no industrializadas de su día tienden a encontrarse entre los más oscuros que escribió. Y esto explica por qué el marxismo de los actuales marxistas del desarrollo se denomina correctamente marxismo-leninismo.

EL DESARROLLO COMO DISCIPLINA DE HIERRO: LENIN

En la carrera de V. I. Ulianov podemos ver en qué momento histórico el *desarrollo* dejó de ser un proceso gestado por el ingenio de la historia para convertirse en un proyecto dirigido por la voluntad y razón humanas.[17]

En 1899, Lenin publicó lo que tal vez haya sido el libro más leído o, por lo menos, el de mayor divulgación acerca del desarrollo: según se dice, se han vendido más de tres millones de copias de *El desarrollo del capitalismo en Rusia*.[18] En esta obra pueden verse los inicios de la transición del marxismo al marxismo-leninismo. Su estructura fundamental es igual que la de Marx: el capitalismo es criminal subjetivamente y progresista objetivamente. Pero el énfasis se encuentra en el lado progresista. En el contexto de una Rusia que apenas empezaba a industrializarse, Lenin argumentaba en contra de la postura de los *narodnik*: que si el capitalismo era un arreglo tan brutal, debía mantenerse totalmente fuera de Rusia. El principal texto de la obra de Lenin constituye un relato de las cosas buenas y necesarias que puede acarrear el capitalismo, en el cual se intercalan ocasionalmente frases calificativas como "con amplio reconocimiento del lado negativo y oscuro del capitalismo" (p. 602). El capitalismo es progresista porque "separa la industria de la agricultura", es decir, toma a los agricultores y los convierte en proletarios industriales que laboran en fábricas. Los saca del control de las tradiciones de la sociedad agraria y los pone bajo el control de la organización industrial. Cambia la naturaleza de la producción al concentrarla y organizarla; cambia la naturaleza del consumo al destruir la sub-

[17] Con esto no quiero decir que el gobierno de Lenin fuera el primero en iniciar un programa de industrialización nacional intencional. Sin duda, el gobierno meiji en Japón fue el *primero* en hacerlo. Lo importante aquí no es quién fue el primero en la historia, sino rastrear la historia del concepto de desarrollo en el pensamiento occidental. El desarrollo económico japonés no se tomó en serio como objeto de estudio en Occidente hasta después de la segunda guerra mundial.

[18] V. I. Lenin, *The Development of Capitalism in Russia: The Process of the Formation of a Home Market for Large-Scale Industry*, Moscú Progres Publisher, 1956 [*El desarrollo del capitalismo en Rusia*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974].

sistencia y hacer que el pueblo dependa del consumo de mercancías (éste es el tema principal del libro, como se indica en su subtítulo: *El proceso de formación del mercado interior para la gran industria*). "El papel histórico progresista del capitalismo [es decir, su función como agente del *desarrollo*] puede resumirse en dos propuestas breves: el incremento de las fuerzas productivas de mano de obra social y la socialización de esa mano de obra" (pp. 602-603). Esta transición masiva de una "economía natural" (p. 37) a una economía industrial conduce también a "un cambio en la mentalidad de la población" (p. 606), un cambio que Lenin consideraba como mejoría. Lenin también está tan seguro de esto, que está dispuesto a oponerse a las iniciativas para prohibir la mano de obra de mujeres y niños en las fábricas, calificándolas de "reaccionarias y utópicas". "Al hacer que participen directamente en la producción social, la industria de producción en serie estimula su desarrollo e incrementa su independencia" (p. 552). El desarrollo incrementa la eficiencia, eleva la producción y mejora a la sociedad trabajadora y a los propios trabajadores. Pero, de acuerdo con Marx, estos cambios culturales no son intencionales. "La industria de producción en serie hace exigentes llamados a una regulación planeada de la producción y al control público de ésta" (pp. 549-550). Se da por sentado que éste es el orden natural de la evolución social; la acción pública es resultado del desarrollo, no una de sus causas.

La última sección de *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* titulada "La *misión* del capitalismo", resume las ganancias progresistas que el capitalismo iba a generar en Rusia. Menos de 20 años después de escribir esto, Lenin se encontraba al frente del gobierno revolucionario de un país donde no se había cumplido la *misión* del capitalismo. En marzo de 1918, sólo meses después de la Revolución de octubre, Lenin escribió lo siguiente en su ensayo "La principal tarea de nuestros días": "Sí, ¡aprendan de los alemanes! La historia está zigzagueando y girando. Y ahora sucede que son los alemanes quienes, además de un imperialismo brutal, personifican el principio de disciplina, organización, cooperación armoniosa a partir de la industria con maquinaria moderna, y una responsabilidad y control estrictos. Eso es justo lo que nos falta."[19]

[19] V. I. Lenin, "The Chief Task of Our Day", en *Collected Works,* Moscú, Progress Publishers, 1965, vol. 27, p. 163; publicado por primera vez en *Izvestia,* VTs1K, núm. 46, 12 de marzo de 1918. ["La tarea principal de nuestros días", en *Obras completas,* Madrid, Akal, 1974-1978, t. XXVIII, pp. 362-366].

El capitalismo en Rusia había sido derrocado antes de que realizara su trabajo; a los bolcheviques no les quedó otra más que continuar ese trabajo. Lenin consideró esa labor como una importante transición histórica y como un cambio fundamental en la naturaleza del desarrollo. Mientras que "la principal fuerza organizativa de la sociedad capitalista construida anárquicamente es el brote y crecimiento espontáneos del mercado nacional e internacional", ahora, después de la revolución, "la principal tarea del proletariado" consistía en reorganizar la sociedad para la producción fabril.[20] Los bolcheviques habían "partido del extremo contrario al prescrito por la teoría (la teoría de los pedantes de todo tipo), porque en nuestro país, la revolución política y social antecedió a la revolución cultural, esa misma revolución cultural que no obstante ahora nos confronta".[21] La tarea era monumental. Implicaba "la reconstrucción organizativa de toda la economía social, mediante la transición de una producción de mercancías menores de modo individual y desunido, a la producción social a gran escala".[22] Al mismo tiempo, también era necesario "generar un cambio total en el ánimo del pueblo y colocarlo en el camino correcto del trabajo constante y disciplinado".[23] Este trabajo es bastante diferente de lo que Marx había descrito como la tarea histórica del proletariado revolucionario. Pero ahora, "el proletariado se había convertido en la clase *gobernante;* ostentaba el poder estatal" y, como resultado, enfrentaba "tareas que el proletariado no se planteaba ni podía plantearse".[24]

Lenin era franco —*apasionado* sería una mejor palabra— al subrayar que no hay lugar para la democracia en el campo del desarrollo económico. Una idea socialista ha sido que el socialismo era un intento de extender la democracia más allá de la esfera política para alcanzar la esfera económica; la revoluciones burguesas habían obteni-

[20] Lenin, "The Immediate Tasks of the Soviet Government", *Collected Works*, vol. 27, pp. 238, 241; publicado por primera vez en *Pravda,* núm. 83, 28 de abril de 1918 ["Las tareas inmediatas del poder soviético", en *op. cit.*, t. XXVIII, pp. 443-484].

[21] Lenin, "On Co-operation", en *Collected Works*, vol. 33, p. 475; publicado por primera vez en *Pravda,* núm. 115, 116, 26 y 27 de mayo de 1923. ["Sobre el cooperativismo", en *op. cit.*, t. XXXVI, pp. 496-503].

[22] Lenin, "Economics and Politics in the Era of the Dictatorship of the Proletariat", en *Collected Works*, vol. 30, p. 112; publicado por primera vez en *Pravda*, núm. 250, 7 de noviembre de 1919 ["Economía y política en la era de la dictadura del proletariado", en *op. cit.*, pp. 84-97].

[23] Lenin, "The Immediate Tasks", p. 244[*op. cit.*].

[24] Lenin, "Economics and Politics", p. 115; *énfasis* en el original [*op. cit.*].

do la democracia para un pueblo formado por ciudadanos; ahora, el socialismo obtendría la democracia para un pueblo formado por trabajadores. Pero esto no era lo que Lenin pensaba. En primer lugar, Lenin encontraba una contradicción entre el desarrollo económico y lo que supuestamente debería haber sido un aspecto de la democracia de los trabajadores: la igualdad económica. No tenía dudas de cuál escoger: "Insisto en que los beneficios[...] significan mucho más que el desarrollo económico, el manejo industrial y una mayor participación sindical en la producción que la plática totalmente abstracta (y, por lo tanto, vacía) acerca de la *democracia industrial*."[25] Más importante aún, Lenin veía la propia democracia como algo ajeno al centro de trabajo: "Debemos aprender a combinar la democracia en la *reunión pública* del trabajador —turbulenta, imperiosa, rebasando sus límites como una inundación primaveral— con la disciplina de *hierro* en el trabajo, con obediencia *incondicional* a la voluntad de una sola persona, el líder soviético, en el trabajo.[26]

Para subrayar más este punto, Lenin estaba dispuesto a dar una nueva definición al término marxista clave, una definición que —estoy seguro— Marx nunca previó. La "dictadura del proletariado" —dijo Lenin en abril de 1918 tres años antes de que se anunciara la Nueva Política Económica— "de ninguna manera consiste sólo en derrocar a la burguesía o a los terratenientes. Eso ha sucedido en todas las revoluciones. Nuestra dictadura del proletariado es el establecimiento de orden, disciplina, productividad laboral, responsabilidad y control por parte del poder proletario soviético."[27] Pero la mera dictadura en el centro de trabajo no era suficiente. Para volverla científica y eficiente, Lenin defendió la introducción de una tecnología administrativa detestada por los trabajadores del mundo entero:

El ruso es un mal trabajador comparado con el de los países avanzados. No podría ser de otra manera en el sistema zarista y en vista de la persistente resaca de la servidumbre. La tarea que debe fijar el gobierno soviético a todo

[25] Lenin, "Once Again on the Trade Unions", en *Collected Works*, vol. 32, p. 84; el original se imprimió en un panfleto con el mismo título y fecha de enero de 1921 ["Una vez más acerca de los sindicatos", en *op. cit.*, t. XXXIV, pp. 350-388].

[26] Lenin, "The Immediate Tasks", p. 271; cursivas en el original [*op. cit.*].

[27] Lenin, "Report on the Immediate Tasks of the Soviet Government", en *Collected Works*, vol. 27, p. 300; publicado por primera vez como "Minutes of the Sessions of All Russia C.E.C., 4th Convention", celebrada el 29 de abril de 1918, "Actas Taquigráficas", Moscú, 1920 [Reunión del CEC de toda Rusia", Informe sobre las tareas inmediatas, en *op. cit.*, XXIX, pp. 35-62].

el pueblo en todos los ámbitos es: aprendan a trabajar. El sistema Taylor, la última palabra del capitalismo a este respecto, al igual que todo descubrimiento capitalista, es una combinación de brutalidad refinada de la explotación burguesa con varios de los mayores logros científicos en el campo del análisis de los movimientos mecánicos durante el trabajo[...] La República soviética debe, a cualquier costo, acoger todo lo de valor en los avances científicos y tecnológicos en este campo.[28]

"Los avances científicos y tecnológicos" no deben utilizarse únicamente para obtener la máxima productividad de cada trabajador; también deben emplearse para planear el desarrollo de la sociedad en su totalidad. El famoso comentario de Lenin respecto a que el socialismo significaba "soviets más electrificación" se cita con frecuencia. Hay una especie de encanto en la aparente simplicidad y franqueza de la expresión, pero suele olvidarse que para Lenin la *electrificación* no era un asunto sencillo. Se trataba de una expresión concisa que abarcaba la reorganización planeada de toda la sociedad conforme a la lógica de la "producción en serie a gran escala". La relación puede encontrarse en la Resolución de Todo el Comité Ejecutivo Central Ruso de febrero de 1920, de la cual Lenin citaba con frecuencia y en la que presumiblemente escribió: "La Rusia soviética ahora, por primera vez, tiene la oportunidad de partir de un desarrollo económico más equilibrado y fraguar un plan económico estatal nacional basado en lineamientos científicos, y aplicarlo con constancia. En vista de la primordial importancia de la electrificación[...] El Comité determina: autorizar al Consejo Económico Supremo para idear[...] un proyecto para construir un sistema de centrales eléctricas."[29] Lenin creía que ése era el primer plan de desarrollo económico nacional exhaustivo y científico de toda la historia. El peso que le dio se evidencia en que hizo que el Octavo Congreso decidiera que "un análisis de este plan debe ser parte del plan de estudios de *todos los establecimientos educativos de la República, sin excepción*".[30]

[28] Lenin, "The Immediate Tasks", p. 259. [*op. cit.*]

[29] "Resolution of All-Russian Central Executive Committee", 2-7 de febrero de 1920, citado por Lenin en "Integrated Economic Plan", en *Collected Works*, vol. 32, p. 138. "Integrated Economic Plan" fue publicado por primera vez en *Pravda*, núm. 32, 22 de febrero de 1921 ["Informe sobre la labor del CEC de toda Rusia...", en *op. cit.*, t. XXXII, pp. 332-353].

[30] "Resolution on Electrification Adopted by the Eighth All-Russian Congress of Soviets", 29 de diciembre de 1920, citado por Lenin en "Integrated Economic Plan",

El desarraigo masivo de humanidad de la vida y el trabajo comunitario tradicionales, la extinción de destrezas, valores y modos de pensar y de sentir ancestrales para hacer de la sociedad un instrumento de producción fabril eficiente —un proceso sobre el cual Marx dijo: "La historia universal no ofrece un espectáculo más aterrador"[31]— eran, para Lenin, las "nuevas tareas" en las que "debemos[...] concentrar todas nuestras fuerzas, con la máxima energía y con determinación militar implacable".[32] Por supuesto, todo esto debe verse en el contexto de la postura que en esa época desplegaba el incipiente gobierno soviético. Destrozada por la guerra, rodeada de enemigos, asolada por la escasez de alimentos, trenes que nunca llegaban a tiempo y fábricas que generaban producción esporádicamente, Rusia se encontraba en una situación desesperada y los furiosos llamados de Lenin al sacrificio y la disciplina son perfectamente comprensibles. Al mismo tiempo, la expresión *determinación militar implacable* debe tomarse en serio: la imaginería e ideología del desarrollo, así como la forma organizacional que adopta el desarrollo en fábricas y burocracias, se debe en gran medida al modelo militar. Años más tarde, Karl Deutsch propuso el término *movilización social* para captar el fenómeno de reorganizar una sociedad para la producción industrial, diciendo que la expresión le parecía una "imagen poética" sugerida por "las experiencias históricas del *levée en masse*

p. 141 ["Octavo Congreso de toda Rusia de soviets", Proyecto de resolución acerca del informe sobre la electrificación, en *op. cit.*, t. XXXIV, pp. 281-282]. Los compiladores de *Collected Works*, señalan lo siguiente: "El borrador de la resolución fue escrito por Lenin" (p. 539, n. 38; cursivas en el original). En mayo de 1921, Lenin inquirió en una lista de preguntas para investigación: "¿Tienen las bibliotecas de gubernia y del uyezd copias del Plan de Electrificación de la R.F.S.S.R., que fue presentado como informe al Octavo Congreso de Soviets? De ser así, ¿cuántas copias tienen? El no tener ninguna copia muestra que los delegados locales del Octavo Congreso de Soviets no son honestos y deberían ser expulsados del partido y removidos de su cargo de responsabilidad, a no ser que sean holgazanes a quienes deba enseñarse a cumplir con su deber mediante una condena en prisión." "Instructions of the Council of Labor and Defense to Local Soviet Bodies", en *Collected Works*, vol. 32, p. 396; publicado por primera vez como panfleto en 1921 [Instrucciones del CTD (Consejo de Trabajo y Defensa) a las instrucciones soviéticas locales, en *op. cit.*, t. XXXV. pp. 260-285].

[31] Aquí Marx se refiere específicamente a la "extinción de los tejedores manuales ingleses del algodón" [*El capital*, t. I, vol. 2, *op. cit.*, p. 525].

[32] Lenin, "Speech Delivered at the Third All-Russia Congress of Economic Councils", 27 de enero de 1920, en *Collected Works*, vol. 30, p. 132; publicado por primera vez en *Pravda*, núm. 19, 29 de enero de 1920 [Discurso pronunciado en el III Congreso de toda Rusia de los Consejos de Economía Nacional, en *op. cit.*, t. XXXII, pp. 321-325].

francés en 1793 y de la *movilización total* alemana de 1914-1918".[33] Y muchos teóricos de la modernización después de la segunda guerra mundial han señalado el papel clave del ejército en las "élites modernizadoras" y proporcionando al pueblo su primera experiencia con las "formas de organización modernas".[34]

Otra peculiaridad de la postura de Lenin es que la reorganización implacable de la sociedad utilizando el poder deliberado del estado es, al mismo tiempo, el despliegue de un proceso determinado por la historia. La ley de bronce de la historia se materializa en una verdadera ley que se aplicará con la disciplina de hierro del estado. Esta combinación peculiar, en la que el poder estatal se ve como medio para realizar un proceso metahistórico, ha sido señalada con frecuencia como una característica del gobierno autoritario del siglo XX e identificada por Arendt como un factor crucial del totalitarismo.[35] Es una especie de versión contemporánea de la teoría del derecho divino, que despolitiza el poder político al colocar su supuesto origen fuera del ámbito de la elección humana. Coloca quien ostenta el poder en la posición de ser responsable de ejecutar la ley de bronce del proceso, sin ser responsable de las consecuencias.

Considérese este método extraordinario de razonamiento: "En toda revolución socialista[...] —y, por consecuencia, en la revolución socialista iniciada en Rusia el 25 de octubre de 1917—, la principal tarea del proletariado[...]."[36] Lenin escribió esto en abril de 1918. De acuerdo con este modo de pensar, aprendemos nuestras tareas al ra-

[33] Karl W. Deutsch, "Social Mobilization and Political Development", *American Political Science Review* 4, septiembre de 1961, p. 494.

[34] "En algunas sociedades relativamente no modernizadas, la organización de las fuerzas armadas puede ser el principal precedente de una experiencia burocrática o semiburocrática." Marion J. Levy, *Modernization and the Structure of Societies*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1966, vol. 2, pp. 588-589. "Los problemas de crear organizaciones políticas coherentes son más difíciles pero, en esencia, no son distintos de los relacionados con la creación de organizaciones militares coherentes." Samuel Huntington, "Political Development and Political Decay", *World Politics* 17, abril de 1965, pp. 403-404.

[35] "La legalidad totalitaria, desafiando la observancia de la ley y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas sobre lo bueno y lo malo en el comportamiento individual. Aplica la ley directamente a la humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres[...] La política totalitaria afirma transformar a la especie humana en un infalible y activo mensajero de una ley a la cual, de lo contrario, los seres humanos se someterían pasiva y renuentemente."

[36] Lenin, "The Immediate Tasks", p. 241 [*op. cit.*]

zonar deductivamente del principio general al caso particular, proceso que, cuando se escribió lo citado, sólo se había dado uno en toda la historia. Por lo tanto, esta *tarea* no es una elección tomada por líderes políticos falibles, ni basada en experiencias anteriores ni en una interpretación de la situación actual. Es una proposición universal fija que existió antes de que ellos llegaran al poder. Es bien sabida la aportación de esta extraña forma de deber sin responsabilidad que llegó a conocerse como estalinismo. Lo que no es tan palpable es que la clave de este modo de pensar —es decir, el contenido mismo de esta *tarea* ordenada como obligación superhistórica— es la reorganización de la sociedad para la "producción en serie a gran escala" y la distribución masiva, es decir, el desarrollo.

EL DESARROLLO DE OTROS PUEBLOS: EL CAMINO CAPITALISTA Y EL NO CAPITALISTA

Con la Revolución rusa, el desarrollo dejó de ser un proceso para convertirse en un proyecto. Sin embargo, en la etapa inicial ya descrita, siguió siendo un proyecto interno: los líderes del estado y el partido iban a desarrollar su propio país, no un tercero. ¿En qué momento se convirtió esto en un asunto transnacional?

Antes de la segunda guerra mundial es posible encontrar dos áreas donde se utilizaba el concepto. La primera forma parte de la expresión *desarrollo colonial*. Sin embargo, el uso que daban los colonialistas europeos al término era puramente pragmático y no contenía ninguno de los matices superhistóricos o protoprovidenciales de la teoría marxista ni de la teoría contemporánea del desarrollo. Significaba, simplemente, desarrollo de recursos, es decir, la organización de personas y equipo de manera tal que pudieran obtenerse recursos con ganancia. Aunque a veces se afirmaba que dicha organización ayudaría a los pueblos nativos a *progresar* o *civilizarse*, esta consecuencia social se consideraba un efecto secundario del proyecto, y no su objetivo. Por lo tanto, cuando en 1939 el gobierno británico se vio obligado a promulgar (al menos sobre papel) un programa para el bienestar de los pueblos colonizados, remplazó la ley de Desarrollo Colonial de 1929 con la ley de Bienestar y Desarrollo Colonial.[37] Es-

[37] H. W. Arendt, "Economic Development: A Semantic History", *Economic Development and Cultural Exchange* 29, abril de 1981, p. 463.

ta manera de ver el desarrollo y el bienestar como asuntos separados podría tomarse como evidencia de la empobrecida visión histórico-filosófica de los insensibles pragmatistas británicos. Asimismo, se puede considerar que está basada en el entendimiento honesto, directo y no ideológico del verdadero carácter del desarrollo, de gente que sabía exactamente lo que estaba haciendo.

En el periodo estalinista de la Unión Soviética aparece un segundo uso, poco mencionado en la obra occidental sobre el tema, de la palabra *desarrollo*, para indicar un proceso transnacional. A los bolcheviques ya les había resultado muy difícil argumentar que la economía rusa se había vuelto suficientemente capitalista como para aplicar la teoría revolucionaria marxista, así que dicha aplicación era prácticamente imposible en los pueblos del Imperio ruso. Para describir la industrialización de esos pueblos indígenas gobernados por soviets, se formuló la noción de Camino del Desarrollo no Capitalista, como se describe en *The Great Soviet Encyclopedia:* "La idea de un camino de desarrollo no capitalista encontró su expresión definitiva en la transición al socialismo durante el nuevo estado socialista de los pueblos atrasados del Imperio ruso (los de Oriente Medio, Kazajstán, el Cáucaso meridional y Eurasia meridional)."[38] Aquí, el *socialismo* no es una rebelión contra el capitalismo, ni tampoco su solución: no hay ningún capitalismo por solucionar. Además, ya no es un ideal. Decir que es un *camino* equivale a decir que es un medio. El desarrollo es el fin; el socialismo es un método para alcanzarlo.

DESARROLLO EN LA GUERRA FRÍA: TRUMAN

En 1947, en la conclusión de su ahora embarazoso *Lenin and the Russian Revolution,* Christopher Hill escribió: "La experiencia soviética al llevar la civilización moderna a los pueblos atrasados y, particularmente, el desarrollo del sistema soviético y de las granjas colectivas como un medio de autogobierno para los pueblos agrícolas, probablemente tengan una gran influencia en Europa oriental, Asia y, en última instancia, tal vez en África y Sudamérica."[39] Por supuesto, a Hill no se

[38] "Non Capitalist Path of Development", *The Great Soviet Encyclopedia*, Nueva York y Londres, Macmillan, 1978; traducción de la 3a. ed. de *Bol'shaia Sovetskaia Entsiklopediia*, Moscú, 1974, vol. 17, p. 584.

[39] Christopher Hill, *Lenin and the Russian Revolution*, 1947, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 167. Veinte años más tarde, en una descripción de la violencia que

le ocurrió esta idea. Estaba en el aire y tuvo una influencia extremadamente importante en la formulación del vocabulario del discurso de la guerra fría en ese entonces. Constituyó el trasfondo específico en el cual, súbitamente y de modo inaudito, el gobierno de EUA se interesó en *desarrollar* otros países distintos de Estados Unidos. Dos años después de que Hill escribió su libro, el 20 de enero de 1949, el presidente Harry S. Truman anunció que el desarrollo era ahora la política gubernamental estadunidense e introdujo un término recién acuñado, *subdesarrollo*, en el discurso público: "Debemos embarcarnos en un nuevo e intrépido programa para que los beneficios de nuestros avances científicos y logros industriales puedan utilizarse para la mejora y el crecimiento de las regiones subdesarrolladas."[40]

El discurso de Truman se dio en uno de los momentos decisivos más importantes de la historia moderna: cuando Estados Unidos emergió como una superpotencia sin precedente histórico que heredaba un Japón derrotado e imperios europeos arruinados (posesiones que ya no podían ejercerse a la antigua manera colonial). En este momento inició la guerra fría. Fue en esta época cuando Estados Unidos necesitaba con urgencia canales para la inversión de capital. El "nuevo e intrépido programa" de Truman para desarrollar los "países subdesarrollados" tomó en cuenta todos estos elementos de modo brillante. En un libro posterior, *Memoirs,* Truman describe el programa como una empresa espléndida "encaminada a permitir que millones de personas en zonas subdesarrolladas surgieran del colonialismo y alcanzaran un nivel de independencia económica y, finalmente, de prosperidad". Al mismo tiempo, era "congruente con nuestras políticas de impedir la expansión del comunismo". Y era una buena manera de utilizar "parte del capital que se había acumulado en Estados Unidos. Si la inversión de capital desde Estados Unidos podía protegerse y no confiscarse, y si podíamos persuadir a los capitalistas de que no operaban en otros países para explotarlos sino para desarrollarlos, todos los involucrados se beneficiarían."[41]

acompañó a la revolución industrial en Inglaterra, Hill se permitió ser sarcástico: "Sería genial si no hubiera sido así; pero ni siquiera los historiadores más liberales pueden obtener su pastel sin romper huevos." Me pregunto cómo habría tomado Lenin el uso de la expresión "ni siquiera" en esta aplicación de su famoso comentario. Hill, *Reformation to Industrial Revolution* (*The Pelican Economic History of Britain*, vol. 2: 1530-1780, 1967), Harmondsworth, Penguin, 1969, p. 232.

[40] Harry S. Truman, "Inaugural Address" [1949], *A Decade of American Foreign Policy*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1950, p. 1366.

[41] Harry S. Truman, *Memoirs,* vol. 2: *Years of Trial and Hope*, Nueva York, Doubleday, 1956, pp. 232, 230.

En la enredada prosa de Truman es posible ver en ciernes los primeros trazos de la nueva ideología del desarrollo. Por supuesto, Truman no estaba proponiendo seriamente cambiar el funcionamiento del capitalismo al persuadir a los capitalistas de desarrollar en vez de explotar. De hecho, sus oraciones no dicen que los capitalistas deberían hacer algo diferente, sino que se debe dejar de llamar *explotación* a lo que hacen y empezar a llamarlo *desarrollo*. Y, por supuesto, no era necesario convencer a los capitalistas de esto (sabían con qué fin operaban en otros países), sino al pueblo de esos países y a los anticolonialistas en las Naciones Unidas y en el pueblo estadunidense.

En su biografía, Truman describió el programa como "una idea aventurada jamás propuesta por un país en la historia del mundo."[42] Este alarde debería tomarse en serio. Como hemos visto, no significa que Truman y sus asesores inventaran la idea de desarrollo como proyecto nacional, o que fueran los primeros en utilizar el término como un verbo transitivo. El *desarrollo* cobró su forma plena después de la segunda guerra mundial con el Programa Punto Cuatro para significar un proceso consciente de los países capitalistas industrializados encaminado a transformar totalmente las sociedades, principalmente las del tercer mundo, y supuestamente enfocado en curar el mal conocido como *subdesarrollo*. No fue hasta que Truman dio su discurso que *desarrollo*, en el sentido de un remedio específico para una enfermedad llamada *subdesarrollo*, se convirtió en un término técnico de las ciencias sociales en los países capitalistas. En Estados Unidos, el anuncio de esta nueva política gubernamental dio origen a un paradigma totalmente nuevo en las ciencias sociales, dentro del cual surgieron campos como el de la economía del desarrollo. Millones de dólares provenientes de fuentes como la Fundación Ford y el Departamento de Defensa de Estados Unidos se destinaron a investigar la *modernización* y el *desarrollo*, y costearon cientos, tal vez miles, de libros y artículos. Cientos, tal vez miles, de jóvenes académicos prometedores de países del tercer mundo fueron enviados a Estados Unidos con becas con el fin de convertirlos al nuevo evangelio y transformarlos en *élites modernizadoras*. En pocas palabras, justo cuando los científicos sociales de Estados Unidos anunciaban con bombo y platillo la superioridad de su metodología *exenta de valor*, la suma de una decisión política gubernamental y de grandes cantidades de dinero logró conjurar de la nada todo un nuevo campo de las ciencias sociales.

[42] *Ibid.*, p. 230.

La ideología del desarrollo ha tenido un éxito tremendo, pero no llevando a los pueblos pobres del mundo a un nivel de *prosperidad*, sino convenciendo a millones de personas de que ése es el objetivo de las actividades capitalistas en el tercer mundo. De hecho, la expresión *desarrollo de países subdesarrollados* se refiere a una serie de actividades que, desde otra perspectiva del valor, puede llamarse *neocolonialismo*. Con esta ideología se puso en marcha el proyecto sistemático más imponente de explotación humana y el ataque más imponente contra la cultura y la naturaleza jamás conocido en la historia. Fue un logro extraordinario de la ideología del desarrollo convertir en cuestión defendible el imperialismo de los países y las corporaciones a cargo de este proyecto. Ha permitido a los economistas del desarrollo escribir sobre todo esto sin utilizar la antigua jerga del colonialismo y el imperialismo, no sólo como si ya no existiera sino como si nunca hubiera existido —y no importara de haber existido.[43]

No todos estos académicos ignoraban ingenuamente que estaban utilizando su beca para los fines del lucro capitalista y la estrategia gubernamental. Como señaló un académico:

> Personajes de renombre internacional han dicho que la competencia entre los dos poderosos bandos contrarios pasará gradualmente de la etapa militar a la económica, y que el éxito dependerá de su habilidad para desarrollar regiones subdesarrolladas. Pudiera señalarse, irónicamente, que se ha prestado tanta atención a las zonas subdesarrolladas y sus problemas que los científicos sociales, si pudieran lograr votos, obtendrían cada vez más prestigio y estatus a costa de la milicia.[44]

Este profesor, que vio el propósito común compartido por la *fase* militar y la *fase* económica de la guerra fría, no era un teórico de los conflictos de baja intensidad de los años ochenta. Esto fue escrito en 1957, un hecho que nos ayuda a recordar que el conflicto de baja intensidad no es una idea nueva ni una serie extraña de proyectos defendidos por algún grupo de aventureros en los linderos de la política estadunidense. La idea en la que se basa el conflicto de baja intensidad —que la actividad militar es más eficaz cuando se complementa con actividad económica y social (asistencia técnica, ayuda al desarrollo, voluntarios de los

[43] Véase Charles Douglas Lummis, "American Modernization Theory as Ideology", *Kokusai Kankeigaku Kenyu* 7 [Investigación en relaciones internacionales], Tsuda College, Japón, marzo de 1981, pp. 113-129.

[44] Lyle W. Shannon, "Preface", en *Underdeveloped Areas*, Shannon (comp.), Nueva York, Harper and Row, 1957, p. x.

Cuerpos de Paz, etc.)— ha constituido el principal movimiento de la política exterior estadunidense desde el discurso de Truman. Desde el punto de vista de la política estadunidense, no hay diferencia entre conflicto de baja intensidad y desarrollo. Desde el principio, el desarrollo ha sido considerado una forma de conflicto de baja intensidad.

Así fue como el concepto de desarrollo cobró su forma actual en el contexto del prolongado diálogo entre marxismo y liberalismo. En el periodo de la guerra fría, la versión ideada por Truman y asesores, y respaldada por el poder estadunidense, logró dominar el discurso en gran parte del mundo. Al mismo tiempo, la teoría del desarrollo de Truman tiene una deuda con el marxismo-leninismo que nunca, hasta donde yo sé, ha sido reconocida adecuadamente. Es, en efecto, una especie de materialismo histórico liberal, con la misma mezcla de voluntarismo e, inevitablemente (pasando de una a otra, según lo pida la situación), la misma noción de deber sin responsabilidad. También es una especie de determinismo económico simplificado para que los científicos sociales positivistas puedan comprenderlo. Como lo expuso David Apter en 1965: *"En las sociedades industrializantes, la variable económica constituye lo que es independiente.* El sistema político es la variable dependiente."[45] El punto aquí es que ya no se considera que la *variable económica* se desenvuelve de acuerdo con sus propias leyes salvo en el prefacio de los libros, donde se aborda la cuestión a un nivel metahistórico. Como asunto práctico, la *variable económica* es precisamente aquello que debe generar el desarrollo económico durante la dominación. Podemos resumir la historia de esta manera: el determinismo económico fue puesto en movimiento inconscientemente por los capitalistas, descubierto y analizado por Marx y acogido conscientemente una vez más por el capitalismo con una nueva forma: la teoría del desarrollo económico. Ahora el mensaje es *contrólese la economía y se controlará todo.*

La siguiente etapa en el diálogo fue la refutación por el lado marxista que inició con el libro de Paul Baran, *The Political Economy of Growth,* publicado en 1957, del cual se dice fue la primera obra marxista en utilizar la palabra *subdesarrollo* como término técnico.[46]

[45] David Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 460; cursivas en el original.

[46] Paul A. Baran, *The Political Economy of Growth*, Nueva York, Monthly Review Press, 1957. "Si bien muchas de las ideas de este libro ya aparecen en debates marxistas anteriores sobre el colonialismo y el imperialismo, la teoría del subdesarrollo surgió en los años cincuenta como una crítica al enfoque keynesiano y neoclásico de los problemas del desarrollo económico en las sociedades poscoloniales[...] Sus

Una vez más, la refutación del desarrollo liberal condujo a una mayor convergencia entre ambas teorías, dado que ahora parte de la terminología liberal se había incorporado al discurso marxista. La imagen de Truman de un mundo dividido en países *desarrollados* y *subdesarrollados* es la presuposición que produce el efecto de choque de la famosa paradoja de André Gunder Frank: *el desarrollo del subdesarrollo*. Fueron Frank y otros teóricos de la dependencia quienes tuvieron la importante tarea de demostrar que la teoría del desarrollo estadunidense era un fraude, que la condición denominada *subdesarrollo* era lo que era no por tradición, sino debido a los efectos deformantes de décadas o siglos de colonialismo y neocolonialismo,[47] y que el desarrollo (en este contexto: la industrialización que conduce a prosperidad en los países pobres) no ocurriría mientras prevaleciera esta relación de dependencia. El punto está bien fundamentado pero, desde la perspectiva de la propia teoría del desarrollo, es una especie de crítica interna. La crítica de que "el capitalismo nunca podrá poner fin al subdesarrollo" es cierta e importante; el problema está en la conclusión implícita: "y eso es lo que tiene de malo." Esto nos lleva a la siguiente implicación inquietante: "Mientras que el capitalismo sí puede, y eso es lo que tiene de bueno." El liberalismo y el marxismo se dejan a un lado como hipótesis de categoría intermedia dentro del paradigma general de la economía del desarrollo. Elegir uno u otro ya no es cuestión de compromiso o valor; más bien, es pragmático y empírico, dependiendo de cuál sirva mejor como medio para el fin compartido: el desarrollo económico. En pocas palabras, la victoria se la lleva Harry Truman. Y el camino está listo para que un economista marxista señale que el criterio que debe utilizar un gobierno revolucionario para su política agraria es el uso *optimizado* de los recursos.

LA METÁFORA DEL DESARROLLO

Para entender el poder ideológico particular de la noción de desarrollo, deberíamos tomar nota de que ésta contiene una metáfora

principales conceptos, formulados por Paul Baran, posteriormente se divulgaron gracias a una serie de autores, principalmente Celso Furtado y André Gunder Frank." Tom Bottomore (comp.), *A Dictionary of Marxist Thought*, 2a. ed., Cambridge, Mass., Basil Blackwell, Inc., 1991, pp. 554-555.

[47] André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1969.

semioculta. En su significado original no metafórico, su antónimo no era *declive* o *estancamiento* sino *envolver*. Desarrollar algo significa, en una de sus acepciones, "sacar una cosa de su envoltura, desenrollar". Con este significado podríamos decir: *Desarrolló el contenido del paquete*, lo cual significaría que quitó la envoltura al paquete y sacó su contenido. La misma imagen se encuentra oculta en el inglés *development*, el italiano *sviluppare*, el francés *développer* y el alemán *Entwicklung*.

A partir de este principio, la palabra se aplicó metafóricamente a dos tipos de situaciones. El crecimiento de los organismos vivos se denomina desarrollo y evoca la imagen de una forma *envuelta* dentro del organismo inmaduro (una semilla o infante) que se *desenvuelve* y sale a la luz. El avance de una historia se llama desarrollo, y evoca la imagen de un significado oculto en la situación original que gradualmente queda *expuesto* y se hace evidente al lector o auditorio. Mediante la combinación y abstracción de estos dos procesos, *desarrollo* adoptó un tercer significado: el de cierta estructura de cambio. El cambio del desarrollo es el cambio en el cual una entidad dada atraviesa etapas, de manera que una forma latente en la etapa anterior se manifiesta en la etapa posterior. (En el caso de los idiomas europeos, esto significa que la diferencia a veces señalada entre desarrollo exógeno y endógeno es, lingüísticamente, inapropiada. En sentido estricto, es incorrecto utilizar *desarrollo* para describir un cambio exógeno.)

En este sentido preideológico, el desarrollo no necesariamente significa un cambio para bien. La conveniencia del cambio depende de lo que se esté desarrollando. Se desarrollan los incendios y las inundaciones, se desarrollan los ataques enemigos y, como el *Oxford English Dictionary* nos lo recuerda cuidadosamente, se desarrollan las enfermedades; el ejemplo que da el *OED* es la influenza porcina.

En la ideología del desarrollo, el poder de la metáfora radica en que da la impresión de que los proyectos realizados conforme a esa ideología son naturales, inevitables y generadores del futuro adecuado y predestinado de la entidad que está desarrollándose. Se pinta al desarrollo como algo que sucederá por sí solo tan pronto se eliminen los *obstáculos al desarrollo*. De hecho, casi todos los cambios que ocurren dentro de la ideología del desarrollo son de un tipo totalmente diferente. Se expulsa a pobladores y se construyen presas; se talan bosques y se abren plantaciones; se destruyen culturas enteras y los pueblos son reclutados por culturas totalmente diferentes; los me-

dios locales de subsistencia son desarraigados y el pueblo queda bajo el poder del mercado mundial. Es inapropiado utilizar el término *desarrollo* para describir el proceso de derribar algo y construir otra cosa en su lugar. Denominar *desarrollo* a tales actividades oculta el hecho de que se trata de elecciones del hombre, es decir, actividades que los seres humanos tienen *la libertad de no hacer.*

Esta mala aplicación intencional de la metáfora del desarrollo es lo que origina la noción semimística que se halla en la teoría del desarrollo marxista y en la liberal, de que cuando los líderes políticos y económicos utilizan su poder para reorganizar el mundo natural y social para obtener la máxima productividad industrial, únicamente actúan como agentes de una vasta fuerza histórica de cuyas consecuencias no son moralmente responsables puesto que está fuera de su alcance como humanos cuestionarla o cambiarla.

Otro mensaje oculto tras la metáfora del desarrollo (aunque pocos pensadores en los países superdesarrollados siguen creyéndola) consiste en que la industrialización de la economía de una sociedad a la larga corresponde al desarrollo de cierto modo hegeliano o providencial del espíritu humano —dicho llanamente, que el desarrollo económico vuelve a la gente mejor. Éste es un pensamiento increíblemente gratificante para quienes viven en los países considerados desarrollados y una calumnia para aquellos que no.

El subdesarrollo, por otra parte, es un concepto verdaderamente notable. Logra colocar a la gran mayoría de las culturas del mundo en una sola categoría cuya única característica es la ausencia de ciertos rasgos que poseen los países industrializados. ¿Es un procedimiento adecuado de la ciencia social describir como *característica común* la ausencia de un sistema telefónico eficaz en, por poner un caso, el poblado masai de Bereku, la antigua ciudad de El Cairo y la República de Belau? Pero ésta no es la primera vez que Europa da un solo nombre a todo lo que no manifiesta alguna característica de la cultura europea. A los miembros de civilizaciones distintas de las europeas se les ha llamado *bárbaros* desde tiempos ancestrales; a los creyentes de cualquier otra religión diferente al cristianismo se les conoce como *paganos*; los habitantes originales de cualquier país colonizado por los europeos reciben el nombre de *nativos*; y a las razas de cualquier tono distinto del blanco se les conoce como *de color. Subdesarrollo* sólo fue la última de esta larga serie de etiquetas para *los otros.* Sin embargo, Gustavo Esteva argumenta que fue de esta forma como la clasificación adquirió su "fuerza coloni-

zadora más virulenta"[48], debido a que en esta ocasión, millones de personas estaban de cierto modo convencidas de aceptarlo como su propia definición. Los pueblos cuya cultura les había enseñado durante milenios que la búsqueda abierta (*desenraizada*) e ilimitada de la ganancia material era ofensiva y deshonrosa, ahora empezaban a rechazar este modo de pensar por considerarlo ignorante y atrasado: "Nuestra limitación de los fines económicos, impuesta culturalmente, ha sido descalificada constantemente; se le consideraba apatía, conformismo y, más que nada, un grave *obstáculo para el desarrollo*, una característica de las *mentalidades premodernas*. Nosotros mismos llegamos a verlo así."[49] La metáfora del desarrollo, al enseñar a los pueblos a verse como *obstáculos para el desarrollo*, promueve la colonización de conciencias al más profundo nivel y es terriblemente antidemocrática: "[...] le quitó al pueblo de las manos la posibilidad de definir su propio modo de vida social".[50]

DESARROLLO, UN CONCEPTO QUE NO ES UNIVERSAL

Esteva es originario de México, un país tercermundista donde se habla un idioma europeo. Ahí, la palabra *desarrollo* contiene más o menos la misma carga metafórica e histórica que su equivalente en inglés. No obstante, la mayoría de las lenguas del tercer mundo presumiblemente no tuvieron una palabra para *desarrollo* hasta que llegaron los fomentadores. Por ende, tuvieron que acuñar una palabra nueva o encontrar una a la cual dar este nuevo significado en su idioma. Cabe preguntarse, ¿qué tanto reflejan estas nuevas palabras los matices y las implicaciones del *desarrollo*? No estoy calificado para responder esta pregunta, pero puedo informar lo que me dijeron algunos hablantes nativos mientras me encontraba en las Filipinas. *Desarrollo* se traduce al tagalo (o filipino) como *pag-unlad* o como *progresso,* palabra de origen castellano. Se traduce a ilongo como *paguswag* o *asenso*. En ilocano se dice *progresso* para quienes viven en un

[48] Gustavo Esteva, "The archaeology of development: Metaphor, myth, threat", propuesta presentada en la 18ª Conferencia de la Sociedad para el Desarrollo Internacional (SID), Roma, 1-4 de julio de 1985, p. 1; manuscrito mecanografiado.

[49] *Ibid.*, p. 7.

[50] Gustavo Esteva, "Cease aid and stop development: an answer to hunger", ponencia presentada en el Seminario Internacional de Autosuficiencia Alimentaria, CESTEM-UNESCO, 6-9 de agosto de 1985, p. 11; manuscrito mecanografiado.

poblado, o *rang-ay* para los habitantes de un barrio. Le pregunté a un hablante nativo de ilocano cuál sería el uso más común de la palabra rang-ay. Su primera respuesta fue que si alguien te pregunta cómo estás, la respuesta tal vez sería: *Awan ti pinag rang-ay,* que significa "no desarrollo", algo parecido a "pues más o menos igual". La implicación es que *rang-ay* sugiere superar a tus congéneres, algo que no está bien visto. Así que, no achacárselo a sí mismo se considera de buena educación y una buena manera de llevarse bien con los vecinos del lugar.

Le pregunté a un hablante nativo de ilongo cuál sería un significado de uso común de la palabra *pag-uswag.* Su primera respuesta fue: "Cuando un barrio se convierte en ciudad." Dijo también que podía utilizarse para describir un cerdo o una planta que alcanza la madurez, o una casa en proceso de construcción. El factor común entre estos ejemplos es que ninguno indica que algo hasta entonces desconocido se haya añadido a la palabra. Desde siempre hay poblados y, desde siempre, los barrios a veces se convierten en poblados cuando hay paz, salud y una serie de cosechas fructíferas.

Para conocer el significado de la palabra en tagalo (o filipino), elegí el siguiente pasaje acerca del desarrollo, escrito en inglés por un académico filipino:

> La intensificación de la pobreza debería disociarse analíticamente del progreso de las fuerzas de producción[...] En la versión popularizada de la economía política, con frecuencia se ha dado por supuesto que la intensificación de la pobreza es resultado del *atraso.* Si el *atraso* connota el carácter subdesarrollado de las fuerzas de producción, entonces esta línea de análisis es inexacta. La rápida intensificación de la pobreza durante la última década se debe directamente al avance de las fuerzas de producción capitalistas monopólicas[...] El factor decisivo en este desarrollo[...].[51]

Pregunté al autor de este pasaje qué palabra en tagalo podía utilizarse para traducir *desarrollo* como se describe ahí y, en particular, si *pag-unlad* sería una buena opción. Su primera respuesta fue que no lo sería y que tampoco lo serían otras palabras en tagalo. Su segunda respuesta fue que tal vez podría utilizarse *pag-sulong,* que significa avanzar por un camino. En este caso, la idea es de movimiento en el

[51] Alexander R. Magno, "Authoritarianism and underdevelopment: notes on the political order of a dependent-capitalist Filipino mode", en *Feudalism and Capitalism in the Philippines,* Ciudad de Quezón, Foundation for Nationalist Studies, 1982, pp. 101-102.

espacio, sin ninguna noción particular adicional de mejora. Su tercera respuesta fue que es necesario señalar una diferencia entre el tagalo de Manila, cuya forma se considera el idioma oficial filipino, y el tagalo de la zona rural aledaña, donde adquiere la forma de dialecto local. En la lengua urbana, particularmente si la hablan personas que conocen el inglés *development*, podría utilizarse *pag-unlad*, lo cual significa que ahí *pag-unlad* ha adoptado el significado de la palabra en inglés.

La ausencia de una equivalencia para *desarrollo* de ninguna manera implica que el idioma de las Filipinas sea menos sofisticado que el inglés. Al contrario, las palabras son claras y precisas en todos los casos. Pag-unlad significa "prosperar". Se utiliza cuando las cosas prosperan, pero no cuando la gente padece hambre o los cerdos padecen influenza porcina. Lo que no tienen estos dialectos de las Filipinas (salvo el dialecto de la intelectualidad de Manila) es una palabra que diga que las cosas están mejorando cuando salta a la vista que están poniéndose peor. En resumen, no tienen la habilidad de expresar lo que George Orwell llamaba *doublethink*.*

ARQUITECTURA MODERNA: LA BARRIADA

¿De qué otra manera puede llamarse a la metáfora del desarrollo sino *doublethink*? Considérese su poder hipnótico. Nos encontramos en lo que podría llegar a conocerse en la historia como el siglo del desarrollo. Si pudiéramos alejar nuestra mirada de las fantasías de la futurología y mirar el mundo real que nos rodea, veríamos formas de pobreza masiva sin precedentes; formas de masacre sin precedentes; métodos de reglamentación estricta sin precedentes; contaminación, destrucción y afeamiento de la tierra sin precedentes; y una concentración sin precedentes de riqueza y poder en manos de unos cuantos. A sabiendas de todo esto, y habiendo entendido la paradoja de André Gunder Frank, nos rehusamos aún a renunciar a la idea y decirnos que todo esto debe tener algún tipo de engaño, un impostor, un falso desarrollo, que seguramente aún resta por darse un "verdadero desarrollo".[52]

* El término implica la aceptación de principios contradictorios. [T.]

[52] En *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism* (trad. Brian Pearce), Nueva York, Monthly Review Press, 1977, Samir Amin escribe: "Mientras que, en el centro, crecimiento significa desarrollo[...], en la periferia,

Un buen punto de partida para desmitificar el evangelio del desarrollo es tomar en serio, una pizca más en serio de lo acostumbrado, el discernimiento de la teoría de los sistemas mundiales. En el discurso sobre el desarrollo, a veces nos topamos con la aseveración de que el desarrollo sigue cierta *ley del movimiento*. Esto es, por supuesto, una metáfora derivada de la física newtoniana, pero nunca se menciona a cuál de las tres leyes de Newton se está haciendo alusión. Si A. G. Frank e Immanuel Wallerstein tienen razón en que el desarrollo debería verse como un fenómeno de escala mundial, y no sólo como algo local o nacional, entonces la respuesta es clara. La tercera ley del movimiento de Newton es la que el desarrollo ha seguido invariablemente en este siglo: a toda acción le corresponde una reacción igual, pero de sentido contrario. Cuando alguien se enriquece, alguien se empobrece. Insistir en que las cifras son exactamente las mismas sería llevar la analogía demasiado lejos. En realidad, ése no es el caso: los que caen en la pobreza superan por mucho a los que se hacen ricos.

Cuando pensamos en la modernización y el desarrollo, tendemos a pensar en el estilo internacional de la Bauhaus, rascacielos de acero y cristal, motores silenciosos, aeropuertos, computadoras, etc. Debemos admitir que esta imagen es un autoengaño, si es que verdaderamente vemos las cosas científicamente y desde la perspectiva de los sistemas mundiales. Si el desarrollo es un fenómeno a escala mundial, entonces todo lo que ha producido —y no sólo las partes agradables a la vista o a un sentido moral— también debería llamarse moderno y desarrollado. La *arquitectura moderna* debe verse precisamente como lo que casi cada ciudad importante del tercer mundo tiene en la actualidad: rascacielos de cristal y acero y barriadas construidas por ocupantes ilegales. Las barriadas son tan nuevas como los rascacielos, si no es que más. Por otra parte, están construidas principalmente de materiales de construcción modernos: *triplay*, láminas de metal o de fibra de vidrio, planchas de plástico, bloque. O tomemos

crecimiento no significa desarrollo" (p. 292). En una página diferente, escribe que la economía subdesarrollada se caracteriza por "la imposibilidad, sin importar qué nivel de producción per cápita pueda lograrse, de pasarse al crecimiento autocéntrico y autodinámico" (p. 202). En una expresión, el crecimiento es insatisfactorio cuando no genera *desarrollo*; en la otra, el desarrollo es insatisfactorio cuando no genera *crecimiento*. Esto significa que uno u otro término se mantiene en reserva para simbolizar una condición imaginaria en la que el desarrollo económico no genera pobreza masiva en algún lado. ¿Debemos llegar a la conclusión de que incluso Amin ha llegado a aceptar todas las implicaciones de la teoría de los sistemas mundiales? [hay trad. al esp.]

por ejemplo la Montaña Humeante, el famoso vertedero de basura en Manila. Cualquiera que haya caminado sobre él sabe que está conformado de basura muy desarrollada: llantas, piezas de maquinaria rotas, sandalias de hule, tela de poliéster y un sinfín de bolsas de plástico. (Incluso la propia *basura* es moderna; las economías de subsistencia no generaban *basura*.) El trabajo de los miles de ocupantes ilegales de la Montaña Humeante —principalmente la recolección de bolsas para lavarlas en el río y venderlas a una compañía que las procesa y convierte en pintura y muñecas de plástico— es tecnológicamente posible desde hace sólo unos cuantos decenios. Deberíamos considerarla una industria con porvenir, igual que la del chip para computadoras. Desde la perspectiva de los sistemas mundiales, nunca deberíamos caer en el error sentimental de hablar sobre *pobreza contra modernización* o de *barriadas contra desarrollo*, debido a que esas palabras desvían nuestra atención de lo que requiere estudio, a saber, la modernización de la pobreza y el desarrollo de las barriadas.

Modernización y desarrollo nunca implicaron la eliminación de la pobreza sino, más bien, la racionalización de la relación entre ricos y pobres. En este sentido, el desarrollo no sólo incluye el desarrollo de la pobreza, sino de la tecnología de manejo y opresión necesaria para mantener a la gente en su posición de pobreza relativa, generando calladamente el plusvalor que mantiene ricos a los ricos. Así, el desarrollo a escala mundial también incluye el desarrollo del estado policía, el régimen de ley marcial, el sindicato de la compañía, la aldea estratégica, la administración científica, el control de los pensamientos, la tortura de tecnología avanzada, la red internacional de la CIA...; la lista es tan larga como la historia del siglo XX.

POR QUÉ EL DESARROLLO ES UNA ESTRATEGIA PERDEDORA

Para los demócratas, entonces, poner sus esperanzas en el desarrollo o considerar que la democracia es el resultado final del desarrollo es seguir una estrategia perdedora o, más bien, seguir una estrategia que ya ha perdido, una que desde el principio abandonó el vocabulario para concebir o expresar la victoria. La democracia es un estado político que sólo puede concebirse en el lenguaje político y lograrse mediante lucha política. No es posible abrirse paso hacia la democracia con la jerga de la economía del desarrollo: *libertad* y *justicia* no son términos técnicos que formen parte de la ciencia económica.

Y no se puede llegar a la democracia a lomos del desarrollo. El desarrollo no va para allá y, de todas formas, para llegar a la democracia es necesario caminar.

Es una estrategia perdedora porque el *genuino desarrollo*, el sueño de los fomentadores democráticos de buena voluntad, nunca ocurrirá. Cuando Truman prometió "prosperidad final" a toda la humanidad, lo que quiso decir, y así lo entendieron todos, era una vida con los niveles de consumo de la clase media estadunidense como mínimo, es decir, de los ricos del mundo. Esta promesa es una ilusión sin remedio. Una segunda ilusión es la idea de que el desarrollo económico a la larga puede hacer que los pueblos del mundo alcancen una igualdad económica aproximada, es decir, que los países pobres puedan *emparejarse*. El que estas ilusiones aún existan indica cuán lejos estamos de entender la naturaleza de la situación en que nos encontramos a principios del siglo XXI. Merece la pena mencionar alguna de las razones más obvias por las que ninguna de estas ilusiones podrá jamás hacerse realidad.

La *igualdad de desarrollo como un absurdo estadístico*. Primero, consideremos las estadísticas. De acuerdo con el *Informe sobre el desarrollo mundial* del Banco Mundial correspondiente a 1988, el PNB per cápita de las llamadas economías de mercado industrializadas (es decir, los 20 países capitalistas más ricos) fue de 12 960 dólares en 1986, y su tasa de crecimiento anual promedio (1965-1986), de 2.3%. Un cálculo sencillo indica que ese año se dio un incremento de 298.08 dólares en el ingreso per cápita. El ingreso per cápita promedio de los 33 países más pobres fue de 270 dólares, con una tasa de crecimiento de 3.1%. El mismo cálculo da por resultado un incremento anual de 8.37 dólares en el ingreso per cápita. Para que estos países igualaran el incremento de 298.08 dólares en el ingreso per cápita de los países ricos tendrían que registrar una tasa de crecimiento anual de 110.4%.

Por supuesto, si los países pobres mantienen una tasa de crecimiento más elevada que la de los países ricos durante un periodo prolongado, podrían, en teoría, emparejarse algún día. ¿Cuánto tiempo les tomaría? Suponiendo que las cifras correspondientes al crecimiento promedio en el *Informe sobre el desarrollo mundial* permanecieran sin cambios, podemos calcular que los países pobres tardarían 127 años en lograr el nivel de ingreso de los países ricos correspondiente a 1988. Por supuesto, como la liebre que escapaba de Aquiles, los países ricos se habrían hecho más ricos para entonces y los países pobres no se emparejarían con ellos hasta transcurrido me-

dio milenio, 497 años para ser exactos. En ese entonces, el ingreso mundial per cápita promedio sería de 1 049 000 000 dólares.

Si suponemos lo imposible, una tasa de crecimiento constante de 5% en todos los países pobres, podemos calcular que éstos alcanzarían a los ricos en 149 años, con un ingreso mundial per cápita promedio de poco menos de 400 000 dólares al año.

En realidad, la tasa de crecimiento de esos países sin incluir a la India y China (lo que más sesga las cifras es la tasa crecimiento de 5% reportada en China y su extensa población) es de 0.5%. Con esa tasa, nunca se emparejarán. Y doce de esos países tienen *tasas de crecimiento negativas*.

La igualdad de desarrollo como una imposibilidad estructural. Estas sencillas cifras nos ayudan a evitar sorprendernos demasiado cuando escuchamos que, a pesar de todos los esfuerzos invertidos en el *desarrollo*, la brecha entre los países ricos y los pobres sigue ensanchándose. Pero al mismo tiempo, las cifras son fantásticas y engañosas debido a que no se encuentran arraigadas en la realidad del sistema económico. Es decir, el *Informe sobre el desarrollo mundial* muestra al mundo como un conjunto de economías nacionales independientes, más que como un solo sistema económico. El sistema económico mundial no genera desigualdad por accidente; la genera sistemáticamente. Opera de tal modo que transfiere la riqueza de los países pobres a los ricos. Gran parte del *desarrollo económico* —es decir, la riqueza— de los países ricos es riqueza importada de los países pobres. ¿De dónde podría importarse la riqueza para generar condiciones iguales para todos? El sistema económico mundial genera desigualdad y funciona con base en la desigualdad. Así como el motor de combustión interna funciona mediante la diferencia de presión entre el pistón superior y el inferior, la diferencia entre ricos y pobres propulsa el sistema económico mundial. Así que podemos seguir fantaseando con estadísticas que indican un crecimiento de 5% en los países pobres y de 2.3% en los ricos; con las reglas de este juego, no las veremos en la realidad. Es como suponer una tasa de crecimiento de 5% en las ganancias de los clientes de un casino sin que haya cambios en lo que gana la casa. El sistema no está hecho para que eso ocurra.

Si quedaran dudas, podemos remitirnos a la autoridad del antiguo presidente del Banco Mundial, quien en su célebre discurso ante la junta de gobernadores del Banco en 1973 dijo que la oposición de los ricos al desarrollo es "corta de miras, por supuesto, pues a la

larga ellos, al igual que los pobres, pueden beneficiarse".[53] Podemos estar seguros de que cualquier desarrollo que haga a los pobres un poquito más solventes hará a los ricos mucho más solventes.

La "*prosperidad final*" como imposibilidad ecológica. No sólo el sistema económico mundial no permitirá la *prosperidad final* para todos; la propia Tierra no puede sostenerla. No es seguro que la Tierra pueda sostener incluso los actuales niveles de consumo de la minoría rica. Se ha estimado, por ejemplo, que se requerirían cinco Tierras para que la población mundial viviera con el consumo de energía per cápita actual de Los Ángeles.* La estadística es dudosa, pero Tierras más Tierras menos, el resultado es el mismo. Ese nivel de consumo no puede ocurrir, no va a ocurrir y deberíamos dejar de hablar al respecto como si fuera a ocurrir.

El mito de que si va a ocurrir es, por supuesto, *funcional*: proporcionar el combustible al gran motor que impulsa el desarrollo; dar el espectáculo que cautiva, que paraliza, que atrae la atención de la población mundial, desviándola de la verdadera desigualdad que genera la economía mundial; legitimizar la vasta industria del desarrollo que incluye a muchas personas bienintencionadas junto con los estafadores del desarrollo. Pero el hecho sigue siendo que, en este o en cualquier otro sistema económico, el nivel de consumo de los ricos, aplicado a todos, consumiría al mundo.

Por qué no todos podemos ser ricos. El desarrollo es una estrategia perdedora para los demócratas porque la riqueza, que es la forma de prosperidad (aunque hay otras) que se utiliza como carnada, no puede compartirse por igual y, de hecho incluye estructuralmente un principio positivo de desigualdad. ¿Qué, después de todo, significa ser rico? El *Oxford English Dictionary* nos dice que antes de convertirse en una palabra de la jerga económica, *rico* era una palabra política. Se deriva del latín *rex*, "rey", y su definición más antigua en inglés, ahora obsoleta, era "poderoso, eminente, noble, grande". Originalmente, ser rico significaba tener el poder que tiene un rey, es decir, poder sobre otras personas. Éste es el tipo de poder que puede tenerse únicamente cuando otros no lo poseen: donde no hay súbditos, no hay rey. Posteriormente la palabra se especializó pa-

[53] Robert S. McNamara, "Address to the board of governors", Nairobi, Kenia, 24 de septiembre de 1973.

* Y es importante recordar que ese nivel de consumo no ha producido igualdad económica ni eliminado la pobreza en esa ciudad. En Los Ángeles están los fabulosamente ricos y los desesperadamente pobres.

ra significar el tipo de poder particular que se tiene sobre personas por tener más dinero que ellas. Ser rico no significa controlar la riqueza; significa controlar a la gente mediante la riqueza. O, más bien, la *riqueza* misma de esta forma de riqueza es su capacidad de controlar a la gente. Después de todo, el valor del dinero no es cierta propiedad mágica sino lo que los economistas denominan *poder adquisitivo.*[*] Hace un siglo John Ruskin dejó en claro el punto mordazmente:

> Observo que pocos hombres de negocios conocen el significado de la palabra *rico.* Y si lo saben, no permiten que esta palabra relativa implique en sus cálculos lo contrario de *pobre,* tan categóricamente como la palabra *norte* implica la palabra *sur.* Los hombres casi siempre hablan y escriben como si la riqueza fuera absoluta y como si fuera posible, siguiendo ciertos preceptos científicos, que todo el mundo fuera rico. La riqueza es una fuerza, como la electricidad, que actúa sólo mediante la desigualdad o la negación de sí misma. La fuerza de la guinea en tu bolsillo depende totalmente de la ausencia de una guinea en el bolsillo de tu prójimo. Si él no la quisiera, no sería de utilidad para ti; el grado de poder que posee la guinea depende precisamente de la necesidad que tiene de ella o de cuánto la desea, y el arte de hacerse rico [...] por lo tanto, es igual y necesariamente, el arte de mantener pobre al prójimo.[54]

Consideramos rico a alguien cuando tiene suficiente poder adquisitivo para controlar el trabajo de un gran número de personas. Este control puede adoptar la forma de contratación directa de trabajadores y criados, o de *servicios* para que otras personas hagan el trabajo por uno. Consideramos rico a un país cuando tiene suficiente poder adquisitivo para que parte de su trabajo lo realice la *mano de obra* barata en otros países. Como señala Ruskin, este tipo de poder de compra puede elevarse al aumentar la riqueza de los ricos o al aumentar la pobreza de los pobres. Aumentar el ingreso de todos no aumenta el ingreso de nadie; este incremento no es enriquecimiento, sino inflación. El viejo dicho *los ricos se hacen más ricos y los pobres más pobres* no es una es-

[*] Muchos términos *económicos* originalmente tenían significados no económicos que indicaban relaciones de poder evidentes, que ahora se encuentran ocultas en la mitología del *libre contrato* de la economía. En inglés, la palabra *compra* (*purchase*, del latín *pro captiare*, "atrapar", "cazar", "perseguir") originalmente significaba "apresar o tomar por la fuerza o con violencia; pillaje, saqueo, robo, captura". Finanza (*finance*) significaba "pago para liberar del cautiverio o de un castigo; rescate". Pagar (*pay*) proviene del latín *pacare*: "apaciguar", "pacificar", "conducir a la paz".

[54] John Ruskin, *Unto this Last*, 1860, Lincoln, University of Nebraska Press, 1967, p. 30.

pecie de paradoja irónica, sino una ley económica tan cierta como la tercera ley del movimiento de Newton: los ricos se hacen más ricos *cuando* los pobres se hacen más pobres, y viceversa.

La mitología del desarrollo económico es un fraude en el sentido de que pretende ofrecer a todos una forma de opulencia que presupone la pobreza relativa de algunos. El cine, la televisión y la publicidad provenientes de los países excesivamente desarrollados idealizan la vida de quienes hacen menos trabajo en el mundo del que les toca (porque otros hacen más), que consumen más bienes en el mundo de los que les tocan (porque otros deben arreglárselas con menos) y cuya vida amenizan y facilitan un ejército de criados y trabajadores (empleados directa o indirectamente). En una economía de estructura piramidal, es comprensible que todo el mundo quiera estar en la cúspide. Pero no hay manera de obtener esa posición. Si todo el mundo estuviera en la cima, no habría pirámide ni cima.*

Esta desigualdad *a priori* también es inherente al consumo contemporáneo. Como nos enseñó Thostein Veblen hace un siglo, gran parte del consumo que relacionamos con la opulencia es "consumo conspicuo", el placer específico de que hay otros que no pueden costearlo. Pero el consumo conspicuo no está limitado a los ricos: como toda agencia publicitaria sabe, la venta de productos que no son básicos para los pobres se logra al relacionarlos mentalmente con la vida de la clase alta. El consumo conspicuo tampoco es ajeno a los países pobres: la implantación del deseo de dicho consumo constituye gran parte de lo que los teóricos de la modernización han promovido como la *revolución de las expectativas prometedoras*. En 1988, en Metro Manila, sobre la avenida Quezón, había un enorme letrero que anunciaba *Sostenes y fajas Richgirl*. La marca lo dice todo: ¿de qué otra forma se puede convencer a población de un país tropical de com-

* En un famoso pasaje de su *Política*, Aristóteles juega con la idea de que tal vez podría abolirse la esclavitud si se pudiera hacer que las herramientas trabajaran por sí mismas, como las estatuas míticas de Dédalo (la liberación mediante la automatización es un sueño muy viejo). Sin embargo, rápidamente descarta la idea al señalar que las herramientas son instrumentos de producción (*poiesis*), mientras que los esclavos, como la ropa y las camas, son instrumentos de acción (*praxis*). Aristóteles nos recuerda la tautología de que el bien particular vinculado a ser servido por otros es, precisamente, ser servido por otros. El maestro porta a sus esclavos como la ropa, camina en ellos como en los zapatos, se acuesta en ellos como en una cama. No puede remplazárseles con estatuas animadas, pues sin ellos el amo no es amo. Por lo tanto, para los ricos de hoy no hay manera de que las atenciones de un mesero de primera línea (por ejemplo) se puedan sustituir con la eficiencia de una cafetería o de un

prar fajas? Al implantar en la gente el deseo de pertenecer a la élite y convencerla de que parte de ese estatus se ha infundido en diversos bienes de consumo, los vendedores esperan garantizar una demanda de consumo infinita y hacer que el molino del desarrollo gire por siempre. Las palabras de Veblen cobran más importancia en la actualidad, cuando sabemos que el crecimiento sin fin sólo conduce a la catástrofe ecológica: "Si [...] el incentivo tras la acumulación fuera el deseo de subsistencia o la comodidad física, los anhelos económicos agregados de la comunidad podrían satisfacerse en cierto punto[...]; pero dado que la lucha consiste sustancialmente en una carrera por la buena reputación a partir de comparaciones odiosas, no es posible alcanzar la obtención definitiva."[55] Entonces, a partir de esta lógica cruel, los países *socialistas* que aspiran lograr el nivel de vida de los países capitalistas excesivamente desarrollados se descomponen durante el proceso en estructuras de clase. Ese nivel de vida tiene incorporada una clase, es clasista.

LA MODERNIZACIÓN DE LA POBREZA

Los economistas dicen que hay dos tipos de pobreza: la absoluta y la relativa. No obstante, este fenómeno puede subdividirse. Yo sugiero que pueden distinguirse por lo menos cuatro distintos tipos de pobreza.

En primer lugar está la pobreza material absoluta: son pobres aquellos que no tienen suficiente comida, vivienda, ropa y medicinas para llevar una vida saludable. La pobreza suele describirse de esta manera, así que no requiere mayor explicación.

En segundo, están aquellos a quienes otros llaman pobres, pero que no se consideran pobres. Una economía de subsistencia puede parecer paupérrima a personas de otra cultura, pero proporcionar todo lo que desea o necesita la gente que la conforma, de acuerdo con los niveles de su propia cultura. Aquí es importante no caer en la tentación de formular un principio universal sobre si dichos juicios externos siempre son correctos o equivocados. La postura cultural relativista extrema de que dichos juicios externos siempre son inadecuados puede carecer de error lógico en lo abstracto, pero es imposible de mantener en todos los casos concretos. La gente a veces se

[55] Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, 1899, Nueva York, Mentor, 1953, p. 39.

resigna a situaciones terribles y elimina de su cultura el lenguaje de la crítica o la protesta. El hecho de que pueda hacerse que una cultura acepte la guerra o el hambre crónicas, o una opresión brutal, como algo ominoso, no significa que no sientan el dolor o que el espíritu humano no se mutile en esas condiciones. Por otra parte, hay casos en los que el juicio externo es claramente absurdo, como cuando, por ejemplo, a los pueblos indígenas, se les considera paupérrimos por no utilizar fajas, zapatos de cuero, edificios de concreto, alumbrado público y cosas similares. La validez de dichos juicios externos sólo puede determinarse mediante un diálogo entre los pueblos de las diferentes culturas partiendo de una igualdad y respeto humano casi imposibles gracias a la historia de colonialismo, chauvinismo y racismo occidentales.

En tercer lugar está la pobreza social, una pobreza relativa. Pero no me refiero simplemente a la pobreza de quien posee menos que los demás conforme a cierta medida absoluta (por ejemplo, los ingresos), sino a la pobreza como una relación económica y social que corresponde al fenómeno del rico descrito anteriormente. Una persona es pobre cuando la controla el poder económico del rico. Una persona es pobre cuando su pobreza genera la riqueza de los ricos, cuando su trabajo genera su esparcimiento, cuando su humillación genera su orgullo, cuando su dependencia genera su autonomía, cuando su anonimato genera su *buen nombre*. Una persona es socialmente pobre cuando se le clasifica como pobre dentro del sistema económico.

Un cuarto tipo de pobreza es la que se produce mediante lo que Ivan Illich denomina "monopolios radiales".[56] Esta pobreza ocurre cuando las personas no pueden tener cosas que nunca habrían deseado o querido si éstas no se hubieran inventado. Alguien inventa el refrigerador o el automóvil y logra que se convierta en una condición mínima para la vida ordinaria. En este caso, no se satisface una necesidad existente sino se reestructura a toda una sociedad para que cree una necesidad donde antes no la había, de manera que ahora quienes no pueden adquirir esa cosa, inclusive aquellos que nunca antes habían soñado con poseerla, se empobrecen en cierta medida. Mediante este proceso, las personas cuyo nivel de vida absoluto no cambia en lo más mínimo, se hunden más y más en la "pobreza" debido a los cambios que ocurren en lugares distantes y que no pueden

[56] Iván Illich, *Tools for Conviviality,* Nueva York, Harper, 1973, pp. 54-61.

controlar. Es fácil ver la naturaleza profundamente antidemocrática de este proceso. Y también resulta fácil ver que este tipo de pobreza no disminuye, sino aumenta, eternamente, con el desarrollo industrial. El desarrollo no libera al pueblo de las necesidades, sino que lo mantiene perpetuamente dominado por ellas.

La pobreza absoluta es dura, pero donde existe aisladamente—es decir, donde todos son igualmente pobres— no es injusta. Sólo la pobreza como relación social suscita la cuestión de la justicia y, por lo tanto, es un asunto político, un tema adecuado para la reforma o la revolución. Con frecuencia oímos decir a los ideólogos del desarrollo que a los pobres no les importa la pobreza social, sino sólo las privaciones materiales ("Los pobres no se interesan en la política o en ideologías; lo que quieren es un techo sobre su cabeza, y comida y ropa para sí y para sus hijos"). Esta calumnia cruel contra los pobres es proferida por los voceros autonombrados de la clase media. Es cierto que los pobres a veces aceptan terribles humillaciones para comer y dar de comer a su familia, pero ello no se debe a que no les importe la humillación. Si bien suelen verse obligados a ocultar su orgullo de quienes son dependientes económicamente, a los pobres les preocupa mucho su orgullo y la justicia y la decencia en las relaciones humanas. Sin duda, les importan más estas cosas que a los ricos.

Puede decirse sin rodeos que lo que ha hecho el *desarrollo económico* (no en un futuro hipotético sino en tiempo y lugares reales hasta ahora) es transformar el segundo tipo de pobreza en el tercer y cuarto tipos, y ha incrementado a la vez el número de personas en pobreza absoluta a nivel mundial. Por supuesto, no podemos formular una generalización que se aplique en todas partes; la situación era muy diferente en diferentes lugares antes de que llegaran los fomentadores. Puede decirse que ahí donde había economías de subsistencia, el desarrollo transformó la austeridad en pobreza social. Ahí donde había sociedades tradicionales basadas en clases, el desarrollo económico transformó un tipo de pobreza social en otro. En todos los casos, lo que el desarrollo económico hizo fue hacer añicos cualquier sistema económico existente e incorporar los refugiados del desarrollo resultantes al sistema económico mundial como pobres organizados —organizados en el sentido de encontrarse bajo el control cada vez más sistemático y racionalizado de los ricos. Esto es lo que significa la *modernización de la pobreza.*

LA SUBESTRUCTURA POLÍTICA NECESARIA PARA LA PROSPERIDAD: EL BIENESTAR PÚBLICO

El desarrollo económico es una fuerza antidemocrática. En su forma capitalista, genera, y debe generar, desigualdad económica.* En su forma *socialista*, es económicamente igualitario en teoría (mas no en la práctica), pero causa las desigualdades inherentes a una economía dirigida. De nuevo, *desarrollo económico* no significa una forma *cualquiera* de prosperidad en aumento; se refiere al crecimiento de una organización político-económica particular. Desarrollo económico significa movilizar más y más personas dentro de organizaciones jerárquicas donde su trabajo se regula según el precepto de maximización de la eficiencia. Y significa también movilizar más y más personas como consumidores, es decir, personas cuya subsistencia depende de las cosas que producen esas grandes organizaciones. Ambas tendencias son antidemocráticas. Así que incluso en una sociedad con una constitución *democrática*, elecciones, libertad de expresión y respeto a los derechos humanos, el desarrollo económico coloca una especie de agujero negro antidemocrático en el centro de la vida de cada persona.

Señalar la contradicción entre democracia y desarrollo económico es diferente a ponerse *en contra* del desarrollo económico. Algún lector tal vez quiera protestar diciendo: ¡Pero mire todas las cosas buenas que nos ha dado el desarrollo económico! Piense en el automóvil, el avión, la lavadora, el teléfono inalámbrico... Todos conocemos la lista. La objeción es irrelevante. Sería hermoso que hubiera relación entre las diversas cosas buenas que hay en el mundo, pero no es así. Las bondades del desarrollo económico son lo que son. La bondad de una lavadora es que lava ropa. Otra cosa muy diferente es si su fabricación mediante producción en masa tiende a generar centros de trabajo democráticos. El argumento de que el desarrollo económico es antidemocrático se presenta aquí como un hecho, no como una posición de valor. Conociendo este hecho, es posible hacer

* El surgimiento de las llamadas economías de industrialización reciente no refuta esta generalización, así como la conversión de Andrew Carnegie de mendigo a millonario no demuestra la riqueza del proletariado en el siglo XIX. La cuestión aquí no es si una persona o grupo puede hacerse rico en este sistema (por supuesto que puede), sino si es posible eliminar la pobreza social. Y hoy en día, cuando escuchamos que las economías de industrialización reciente están subcontratando trabajo a los países pobres e importando de ahí trabajadores huéspedes, nos damos cuenta de que su auge económico no tiene nada de extraordinario.

una elección. Es posible elegir el desarrollo económico en vez de la democracia. Esta elección es precisamente la que, en todo el mundo, están haciendo administradores racionales, tecnócratas, economistas del desarrollo y dictadores del desarrollo.

Pero si optamos por la democracia, ¿tenemos que abandonar todas las cosas buenas que nos ha dado el desarrollo? Si democracia significa un *regreso* obligado a la sociedad preindustrial, ¿acaso no experimentaríamos una catástrofe económica y el colapso de todo el mundo donde tenemos enraizada nuestra vida y al cual estamos tan acostumbrados?

Esta pregunta tampoco viene al caso. La democracia no es un nivel de desarrollo económico o técnico, ni en el pasado ni en el futuro. Es una manera de ordenar nuestra vida mediante discusión y acción común, con base en los principios de justicia e igualdad. Hay democracia donde el pueblo la desea, lucha por ella y gana la contienda. El pueblo es libre de iniciar una lucha democrática en cualquier sistema económico y a cualquier *nivel* tecnológico. Incluso, este proceso es exactamente lo que está ocurriendo en el mundo entero hoy. Cómo democratizar a una organización antidemocrática determinada —un reino en el sur de Asia, un país comunista en Europa oriental, una plantación de plátanos en el tercer mundo, una corporación multinacional en un país capitalista— es una pregunta que puede responderse de modo concreto únicamente mediante el proceso de una verdadera lucha democrática dentro de cada organización. En este sentido, la democracia radical difiere de la utopía en que no busca imponer un modelo preconcebido. Dichas imposiciones siempre resultan ser antidemocráticas, sin importar cuán *democrático* sea el modelo en sí. Democracia radical significa una lucha basada en principios democráticos, un proceso a partir del cual surjan nuevas formas de organización. Dicha lucha puede iniciar en cualquier organización, a cualquier nivel tecnológico o económico.

La democracia radical, sin embargo, sí requiere un concepto de riqueza distinto del de la condición de ser *rico.* La riqueza, conforme a su descripción anterior, es antidemocrática por naturaleza, y desearla es un deseo antidemocrático. La riqueza significa, para ser exactos, poder económico sobre otra persona. Sin embargo, existen otras formas de riqueza que pueden compartirse, formas de riqueza que no son meramente económicas y que incluyen un aspecto político importante. La expresión *bien* o *bienestar público** es, después de to-

* *Commonwealth* en el original (literalmente *common,* común; *wealth,* riqueza) [T.].

do, una traducción al castellano del latín *res publica,* cosa pública, es decir, República. El bienestar público en una sociedad no es algo que se logre mediante su desarrollo económico, sino mediante su ordenamiento político. Esta idea no ha sido ajena a la mayoría de los pueblos del mundo, ni siquiera —tal vez especialmente— a los pueblos con una economía de subsistencia. Y la idea no es ajena siquiera en las sociedades capitalistas más competitivas. El bienestar público puede encontrar expresión material en cosas como carreteras, puentes, bibliotecas, parques, escuelas, iglesias, templos u obras de arte que enriquezcan la vida de todos. Puede tomar la forma de ejidos, tierras comunales. Puede tomar la forma de ceremonias comunes, días de fiesta, festivales, bailes y entretenimiento público.

La ideología del desarrollo nos ha cegado sociológicamente al medir a todos con una misma vara, de manera que todas las formas de vida comunal salvo una se devalúan por considerárseles subdesarrolladas, inadecuadas y miserables. Al eliminar esta categoría asombrosa de nuestra mente, deberíamos poder mirar al mundo y no sólo ver dos posibilidades —desarrollo o nada— sino una variedad de maneras reales y posibles de clasificar a las comunidades. Esta habilidad de ver una pluralidad de valores también armoniza con el espíritu democrático. Redescubrir los valores en estas comunidades no significa encontrarle valor a ser *pobre*; más bien, significa ver que muchas de las cosas que han sido llamadas *pobres* eran formas diferentes de prosperidad. *Prosperar* (del latín *pro spere*) originalmente significaba "conforme a la esperanza". Cómo y dónde prospera la gente depende de su esperanza, y prosperidad se convierte en un término estrictamente económico sólo cuando renunciamos a toda esperanza o cuando destruimos toda esperanza salvo la económica.

Si la riqueza es el excedente económico, comunidades distintas pueden hacer elecciones distintas con respecto a qué forma va a tomar ese excedente. El excedente puede destinarse al consumo privado o a las obras públicas. Puede tomar la forma de una reducción en el tiempo de trabajo y apartar tiempo libre de sobra para las artes, la enseñanza, los festivales, las ceremonias, el deporte o, simplemente, el juego. Éstas no son inevitabilidades determinadas por la *ley de bronce* sino por elecciones políticas, si por político entendemos la decisión fundamental que se toma en una comunidad respecto a cómo se va a repartir el trabajo y a distribuir los bienes. Y si la regla de la distribución justa consiste en dar a cada quien lo que le corresponde, necesitamos entender que en el mundo han existido comunida-

des que se organizaron para dar a la tierra lo suyo, al bosque lo suyo, a los peces, aves y animales lo suyo. Estas comunidades, definidas por la economía del desarrollo como la pobreza absoluta más extrema, en realidad mantuvieron de este modo un vasto *excedente*: el gran bien público conformado por el ambiente natural donde vivían. Un matrimonio entre la antigua idea de *bienestar público* y nuestra idea emergente (o reemergente) de *ambiente* podría dar origen a un nuevo y prometedor concepto acerca de qué es verdaderamente la *riqueza* de este planeta.

Podríamos preguntar qué sucedería con el desarrollo económico si la paz y democracia genuinas echaran raíz en el mundo. Esta idea tiene sentido lógico; podríamos incluso decir que es lógica. Paradójicamente, al mismo tiempo es casi inimaginable. ¿Cómo sería realmente un mundo donde ninguna sociedad corriera el peligro de una invasión militar o económica? ¿Un mundo donde la relación rico-pobre se hubiera abolido? ¿Donde hubiera ocurrido una revolución cultural descolonizadora de la conciencia, de manera que el espectro de la *vida de la clase media capitalista occidental* ya no tuviera al mundo bajo su hechizo, y el orgullo y la integridad de todos los pueblos del mundo estuvieran firmemente arraigados en su propia cultura? ¿Donde tanto las sociedades locales como las internacionales se basaran en la confianza y ya no sintieran temor de las demás?

La finalidad de hacer estas preguntas no es sugerir que es fácil alcanzar esas condiciones, sino sólo realizar un experimento mental. Al preguntar qué sucedería con el desarrollo económico en ese mundo, podemos entender más claramente su naturaleza. Sin embargo, sería erróneo tratar de obtener una respuesta de índole futurista. Tantas necesidades nos han sido implantadas por fabricantes profesionales de necesidades, o desfiguradas por la envidia y la malevolencia de la sociedad de clases, o por el deseo de suficiente poder para protegernos de nuestros enemigos, que es difícil saber qué quedaría una vez que se eliminaran estos factores ajenos. Si Hobbes tenía razón al decir que nuestro deseo de "poder y más poder hasta la muerte", el motor que impulsa al individualista posesivo, se basa en nuestro miedo al prójimo, ¿qué le sucedería a ese deseo si el miedo fuera eliminado? Sin los factores antinaturales que desfiguran la actividad económica, podemos suponer que ese deseo volvería a su forma natural. No hay motivo para que implique retroceder a una época oscura de mísera pobreza. Significa simplemente que tendríamos libertad para decidir por nosotros mismos qué necesitamos y queremos, equilibrando

nuestros deseos con la cantidad de trabajo que deseamos hacer y con el tiempo de esparcimiento que deseamos tener. Resulta extraordinario cuán alejada se encuentra esta imagen lógica de la democracia de la "lógica" de nuestra época.

En dicha "economía natural" (irónicamente, un término de Lenin) podemos suponer que el pueblo aún tendrá necesidades —si *necesidades* siguiera siendo la palabra adecuada— y anhelos, inclusive el anhelo de cosas *inútiles*, como juguetes, la ropa bonita, la música, las habitaciones agradables y los adornos para el pelo. Pero estos anhelos no son el tipo de cosas que debería decidirse por adelantado o que los partidos políticos deberían decidir por el pueblo mediante la imposición de leyes suntuarias (por ejemplo, prohibir cierto tipo de ropa o música), como lo hemos visto en algunos países socialistas o teocráticos. La capacidad para distinguir nuestras verdaderas necesidades de aquellas que son consecuencias mutiladas del miedo y la envidia de una sociedad de clases brotaría lentamente y de modo natural en una sociedad que fuera en verdad justa, igualitaria y segura. Es bastante probable que, una vez que este proceso de *contradesarrollo* hubiera durado el tiempo suficiente, *prosperidad* significara algo bastante parecido a lo que alguna vez significó *tag-unlad* para el pueblo tagalo de las Filipinas.

Merece la pena señalar, a quienes les interesan esas cuestiones, que adoptar este punto de vista equivale a proclamar que es necesario voltear de cabeza a Marx, convirtiendo la política nuevamente en la *subestructura* (la *ciencia maestra* de Aristóteles) y la actividad económico-tecnológica en la *superestructura*. (Esto no necesariamente significa que Marx estuvo equivocado en su época al voltear de cabeza a Hegel. Tal vez una teoría es como un reloj de arena, que debe ser volteado periódicamente para mantenerlo funcionando.) Decir que el desarrollo económico es antidemocrático equivale a decir que es un problema político que sólo admite una solución política. La desfiguración económica del mundo es consecuencia de una actividad económica dentro de una estructura económico-política desfigurada; no puede remediarse mediante más actividad económica dentro de esa estructura. Con base en una subestructura político-económica radicalmente democratizada, la actividad económica (producción, intercambio y consumo) adoptaría un carácter totalmente diferente. ¿Habremos de llamar a esto *el marchitar del desarrollo*?

3. MÁQUINAS ANTIDEMOCRÁTICAS

Utilizar el criterio de la democracia para evaluar máquinas puede parecer una confusión de niveles pues, en términos marxistas, las máquinas forman parte de la subestructura mientras que la política forma parte de la superestructura. Las máquinas deben ser juzgadas mediante un criterio apropiado para ellas: su capacidad para realizar el trabajo para el cual fueron diseñadas, de modo adecuado y eficiente, y sin demasiados efectos secundarios indeseables como el ruido o la contaminación. No necesitamos un torno que suene como un violín, así que ¿por qué habríamos de querer que fuera democrático? ¿Qué significaría una exigencia de este tipo?

Incluso si se hiciera una crítica como ésta, ¿no sería algo inútil? En el caso de las máquinas, parece haber cierta inevitabilidad. Cambian y mejoran con el avance de nuestro conocimiento técnico, de acuerdo con una lógica aparentemente inevitable. Se descubre el secreto de la electricidad, y pronto tenemos calentadores eléctricos, motores eléctricos, luz eléctrica, teléfono, televisión, computadora y sillas eléctricas. ¿Qué tiene que ver esto con la política?

Esta idea en sí es parte del problema. Como argumenté en el capítulo anterior, para la democracia es un problema el hecho de que aceptemos algo que afecta profundamente el orden de nuestra vida colectiva, porque se nos enseña que no tenemos otra opción más que aceptarlo. En otras palabras, la doctrina de que a las máquinas nunca se les deberían juzgar ni elegir conforme a criterios políticos es antidemocrática. La crítica a la ideología del desarrollo económico expuesta en el capítulo anterior podría aplicarse a la ideología del desarrollo tecnológico. Esto es natural, puesto que el desarrollo económico y el desarrollo tecnológico poseen muchos elementos comunes. Sin embargo, ésta es una crítica a la ideología. ¿Cómo se aplica a las propias máquinas?

LAS MÁQUINAS COMO RELACIONES HUMANAS MATERIALIZADAS

¿Qué es, después de todo, una máquina?

Una máquina no es una abstracción ni una generalidad; existe en el mundo material. Por supuesto, a veces utilizamos la palabra con un sentido diferente, como cuando hablamos de una máquina política o de una máquina de guerra. En *El mito de la máquina,* Lewis Mumford utiliza la palabra para describir una manera fundamental de ver el mundo y de clasificar a la sociedad: un pueblo bajo el encanto de una "imagen mecánica del mundo" verá incluso la vida orgánica como vida mecanizada y organizará a los seres humanos como piezas de una máquina social mayor.[1]

El argumento de Mumford es vigoroso y convincente, pero aquí deseo iniciar por el otro extremo, con las cosas concretas que denominamos máquinas. (Utilizaré el término en sentido amplio para incluir instrumentos, aparatos y cosas similares.) ¿Está la forma de esas cosas determinada por una necesidad estrictamente científico-tecnológica? ¿Es la *eficiencia* un principio universal de operación mecánica que funciona del mismo modo en todas las situaciones?

Con frecuencia olvidamos la sencilla verdad de que lo que consideramos eficiente varía dependiendo del efecto que desea producirse. El principio del mínimo esfuerzo se aplica bien en una situación en la que los medios y el fin son claramente separables y en la que amamos el fin y odiamos los medios, como en el caso del trabajo asalariado enajenante. No se aplica de la misma manera cuando es imposible distinguir los medios del fin, como en el caso de tocar música, hacer el amor, bailar, contar chistes o dar un paseo por el campo. Si se está haciendo ejercicio o comiendo sabroso con un amigo, no resulta *eficiente* terminar lo antes posible. Hay muchas actividades como ésas, que son más eficientes sólo si continúan durante el tiempo adecuado y con el esfuerzo apropiado y, por lo tanto, se arruinan con más o con menos.

La situación es aún más compleja. Tomemos por caso el cerrojo, cuya invención fue tan importante a ojos de Siegfried Giedeon, quien le dedicó todo un capítulo en *La mecanización toma el mando.*[2] Algunas sociedades utilizan cerrojos, otras no. Incluso en una sociedad que utiliza cerrojos, algunas cosas se ponen bajo llave y otras no. Los cerrojos presuponen robos, y el robo no sólo presupone propiedad privada sino una situación en la que se puede ganar si se despoja a otros de su propiedad privada. En *Utopía,* de Tomás Moro, la ropa y los muebles de todos son más o menos iguales, y las puertas no

[1] Lewis Mumford, *El mito de la máquina,* Buenos Aires, Emecé, 1969.

[2] Siegfried Giedeon, *La mecanización toma el mando,* Barcelona, Gili, 1978.

tienen cerrojo. No debemos considerar esta situación como totalmente irreal; todos sabemos de pueblitos donde los habitantes no cierran con llave su puerta. Esta confianza no siempre es simplemente el resultado de un alto grado de honestidad; también depende de la situación. Si usted y yo vivimos en un pueblo juntos y yo le robo su sombrero, ¿dónde lo usaría? Si nos vamos de campamento y cocinamos juntos, ¿de qué me serviría robarle la sartén?

El cerrojo no es una necesidad universal. Su utilidad está basada en ciertas condiciones políticas, sociales y jurídicas. En algunas sociedades el cerrojo nunca ha sido necesario, y podemos imaginar cambios en nuestra propia sociedad que lo harían innecesario y causarían su desaparición.

En resumen, el cerrojo es una *superestructura* materializada, fundamentada en una *subestructura* jurídico-política.

Quienes tratan de convencernos de que el cerrojo es una necesidad universal en realidad están tratando de convencernos de que las condiciones político-jurídicas que presuponen la utilidad del cerrojo son universales e inmutables. El ejemplo obvio es Hobbes quien, tras su atemorizante descripción de la condición natural del hombre como un estado de guerra de todos contra todos, busca convencer a los escépticos con esta mofa: "Dejen[...] [al escéptico] sopesar qué opinión tiene de sus [...] conciudadanos cuando cierra su puerta con llave; de sus hijos y criados, cuando echa llave a sus cajones. ¿Acaso no acusa tanto a la humanidad con sus acciones como yo con mis palabras?"[3] Hobbes entendía bien el significado político materializado en el cerrojo. Si nos tragamos el cerrojo, nos tragamos el individualismo posesivo y nos tragamos a Leviatán. O más bien, Leviatán nos traga a nosotros.

Al igual que el cerrojo, gran parte de la maquinaria para la producción industrial es la materialización de las intenciones humanas. Es un lugar común que la revolución industrial fue más que una revolución en la maquinaria de la producción; también fue una revolución en la organización del trabajo. Esta revolución no sólo significa que nueva maquinaria requirió nuevas formas de trabajar. También significa que se diseñó nueva maquinaria con la *intención* de reorganizar el trabajo y reducir la fuerza de los trabajadores para resistirse. No me estoy refiriendo a la división del trabajo, pues ésta se alcanzó mucho antes de la revolución industrial y fue origen del apoderamiento

[3] Thomas Hobbes, *Leviathan* (Michael Oakeshott, comp.; introd. de Richard S. Peters), Nueva York, Collier, 1962, pp. 100-101 [*Leviatán*, México, FCE, 1940].

de los trabajadores. La división en la que un trabajador se convierte en alfarero, otro en granjero, otro en pescador, otro en sastre, otro en carpintero, otro en herrero y así sucesivamente, permite a cada trabajador —comunidad o gremio— desarrollar destrezas artesanales y convertirlas en arte. Este tipo de especialización produce cosas de valor que son más que objetos fabricados. Produce un cierto tipo de comunidad, con tradiciones, canciones e historias, sensibilidad artística y orgullo de gremio. Un trabajador que trabaja toda su vida en dicha especialidad se convierte en un agricultor especializado, un alfarero experto y un maestro carpintero: una persona merecedora de respeto, con autoridad legítima basada en el conocimiento real que tiene de ese tema. En esta situación, como ocurre con la danza, medios y fines se mezclan hasta hacerse indistinguibles.

La reorganización del trabajo en la revolución industrial indudablemente incrementó la productividad y la eficiencia, si estamos de acuerdo en que, de todos los valores que genera una comunidad de trabajadores, sólo la cantidad y el valor de intercambio de los productos cuentan como fines legítimos. Cuando los críticos decimonónicos del capitalismo se mofaron del motivo de la utilidad, no querían demostrar que el deseo de dinero fuera intrínsecamente malo sino que se había convertido en la única medida del valor, una con la que se desvaloraban o sacrificaban todos los otros bienes que generaban las comunidades de trabajadores. La máquina, organizada en fábricas, era un medio para expropiar las destrezas de los trabajadores. Los trabajadores especializados pueden demandar salarios altos, son difíciles de despedir y, cuando se ponen en huelga, resultan difíciles de remplazar. La máquina permite al industrial remplazar a los trabajadores especializados con operadores no especializados. Los operadores —frecuentemente niños, antes que se legislara en contra de la mano de obra infantil— resultaban más económicos y fáciles de manejar. Es importante que recordemos que estos análisis no fueron inventados por los críticos del capitalismo; los industriales estaban perfectamente conscientes de esas cuestiones. Karl Marx escribió: "Se podría escribir una historia entera de los inventos que surgieron, desde 1830, como medios bélicos del capital contra los amotinamientos obreros."[4] En *El capital,* Marx cita el testimonio de varios industriales respecto a la eficacia de la máquina para deshabilitar:

[4] K. Marx, *El capital,* t. I, vol. 2, México, Siglo XXI, 1975, p. 530.

Lo que tiene que hacer ahora un obrero mecánico, y lo que puede hacer cualquier muchacho, no es trabajar él mismo, sino vigilar el espléndido trabajo de la máquina. Toda esa clase de obreros que depende exclusivamente de su destreza, está actualmente marginada. Antes yo empleaba cuatro muchachos por cada mecánico. Gracias a estas nuevas combinaciones mecánicas, he reducido el número de obreros adultos de 1 500 a 750. La consecuencia fue un considerable aumento de mis ganancias.[5]

[...] [la *self-acting mule*] estaba destinada a restaurar el orden entre las clases industriales[...] Esta invención confirma la doctrina propuesta por nosotros, según la cual cuando el capital pone la ciencia a su servicio, impone siempre la docilidad a la rebelde mano del trabajo.[6]

Marx estaba consciente de la política enraizada en la maquinaria de la producción industrial y escribió elocuentemente al respecto. En la fábrica, afirma en *El capital,* "la máquina central, de la que parte el movimiento, no [es] sólo [un] [...] autómata, sino también [un] [...] autócrata" (*ibid.,* p. 512). "La subordinación técnica del obrero a la marcha uniforme del medio de trabajo [...] crea una disciplina cuartelaria que [divide a] los obreros entre obreros manuales y capataces, entre soldados rasos de la industria y suboficiales industriales" (*ibid.,* p. 517). Debido a las supuestas necesidades técnicas de la maquinaria fabril, los industriales se convierten en "Licurgos fabriles" (*ibid.,* p. 518)", que manifiestan sus facultades legislativas en el código fabril: "El código fabril en el cual el capital formula, como un legislador privado y conforme a su capricho, la autocracia que ejerce sobre sus obreros –sin que en dicho código figure esa división de poderes de la que tanto gusta la burguesía, ni el sistema representativo" (*ibid.,* p. 517).

¿Cuál era en última instancia la actitud de Marx con respecto a la maquinaria? Es difícil de decir. En una parte describe el surgimiento de las fábricas como un proceso evolutivo comparable por su naturalidad e inevitabilidad a la evolución de las especies descrita por Darwin.[7] Con frecuencia recuerda al lector que no está criticando a la

[5] Evidencia presentada ante la Commission on Trades Unions por Jack Nasmyth (identificado por Marx como *el inventor del martinete de vapor*) en *Tenth Report of the Commissioners Appointed to Inquire into the Organization and Rules of Trades Unions and Other Associations: Together with Minutes of Evidence,* Londres, 1868, pp. 63-64; citado en *loc. cit.*

[6] Andrew Ure, *The Philosophy of Manufacturers,* Londres, 1835, pp. 367-370; citado en *loc. cit.*.

[7] K. Marx, *op. cit.*

maquinaria en sí, sino al mal uso que hace de ella el capitalismo. Pero, ¿cómo interpretar pasajes como éste?

> El trabajo mecánico agrede de la manera más intensa el sistema nervioso, y a la vez reprime el juego multilateral de los músculos y confisca toda actividad libre, física e intelectual, del obrero. Hasta el hecho de que el trabajo sea más fácil se convierte en medio de tortura, puesto que la máquina no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo.[8]

No resulta claro cómo cambiaría decisivamente esta descripción de la dominación física y directa de la máquina sobre el cuerpo humano si la máquina fuera propiedad de un estado obrero, o incluso de los propios obreros. ¿Cuál es aquí el elemento específicamente capitalista? ¿Cuál es el mal uso explotador de la máquina, por encima de su uso técnicamente *correcto*? No puedo encontrar dónde aclara Marx este punto. Sus sugerencias acerca de que el trabajo fabril es menos extenuante cuando se alterna con tareas escolares (*ibid.*) o cuando los trabajadores tienen más de una especialización y pueden combinar trabajos (*ibid.*) son buenas sugerencias, prácticas, pero para dar con ellas no se requiere una filosofía de *Aufhebung*, dado que no implican cambios en la naturaleza esencial del propio trabajo fabril. Y resulta notable que en el famoso comentario de Marx de que, en una sociedad comunista, se puede "por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar",[9] nos proporciona una lista no sólo de tecnologías preindustriales sino neolíticas, salvo la posible excepción de *criticar*. Si Marx hubiera escrito, "puedo extraer carbón por la mañana, operar una máquina de hilar algodón por la tarde y ensamblar bombas de aceite por la noche", el asunto parecería menos idílico. El "si me place" se convertiría en humor negro; por otra parte, probablemente esperaríamos un resultado más interesante de la crítica después de cenar.

¿Qué resulta opresivo: la máquina en sí o el mal uso que se hace de ella? Es difícil dar con usos totalmente diferentes para, por poner un caso, un telar eléctrico, una refinería de petróleo o una cadena de montaje. El viejo dicho de que la tecnología puede utilizarse para bien o para mal no resulta muy convincente cuando salta a la vista

[8] *Ibid.*, pp. 517-518. <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capitall/13.htm>

[9] Marx y Engels, Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista, II. *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular 1974 <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/46ia/2.htm>

que a las tecnologías se les incorpora su propósito. Tal vez podamos burlar este rompecabezas con una diferencia y decir que el *conocimiento* científico y técnico se puede utilizar para distintos propósitos, mientras que en el diseño de la maquinaria creada durante el capitalismo, el conocimiento científico se mezcló con la intención de explotar. Podría decirse que la ciencia es universal y neutral, pero la maquinaria para la producción es una mezcla materializada de ciencia y deseo de extraer el máximo plusvalor del trabajador.[10] La comparación que hace Charles Fourier de la fábrica con una cárcel resulta útil aquí. Una cárcel —con todos sus cerrojos y puertas de acero con mirillas, sus torres de vigilancia, celdas aisladas y cámara de ejecución— tiene incorporada una intención: confinar a la gente contra su voluntad. Por supuesto, la construcción podría remodelarse y convertirse en un teatro o un museo, pero requeriría una reconstrucción radical. Probablemente la única manera de destruir el aspecto de prisión de las construcciones de la isla de Alcatraz en la bahía de San Francisco sería destruyendo las construcciones por completo. Una cárcel es la materialización del deseo social de encarcelar. Este deseo también puede encontrarse en el conjunto específico de conocimientos conforme a los cuales fue construida: la criminología. Sin embargo, este deseo no se encuentra en el conjunto de conocimientos para construir muros o tejados, o para instalar tuberías o iluminación. Estas cosas también pueden utilizarse en residencias, bibliotecas o teatros. De igual modo, podría argumentarse que el conjunto de conocimientos que, en el contexto de una sociedad inclinada a obtener plusvalor, adoptó la forma de maquinaria explotadora de la producción fabril, en una sociedad diferente y con una intención fundamental diferente podría tomar la forma de una maquinaria de producción totalmente diferente.

Si bien es posible hacer este razonamiento, en el capítulo anterior demostré que Lenin no lo hizo de ninguna manera. No era su modo de pensar, y la situación desesperada en Rusia después de la revolución dio mucho pie para la experimentación sin prisa. Lejos de rechazar la maquinaria de la producción capitalista, Lenin estaba an-

[10] Estoy consciente de que es posible formular un argumento convincente, en un nivel más metafísico, respecto a que los orígenes de la dominación moderna pueden localizarse en nuestro propio sistema de conocimiento. Para dos ejemplos recientes, véanse Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age,* Berkeley, University of California Press, 1984, primera parte, y Frederique Apffell Marglin y Stephen A. Marglin (comps.), *Dominating Knowledge,* Oxford, Clarendon Press, 1990.

sioso por echarle mano lo más posible. Y, como hemos visto, siempre aceptó las consecuencias que tendría la producción en serie a gran escala en la libertad de los trabajadores en el centro laboral.

La especulación anterior tampoco tentó a Engels. En su notable refutación de la idea anarquista de que, tras la revolución, los trabajadores asumirían el control colectivo de sus fábricas, Engels elevó el poder autocrático de la maquinaria fabril a un nivel de principio universal:

> El mecanismo automático de una gran fábrica es mucho más tiránico de lo que lo han sido nunca los pequeños capitalistas que emplean obreros. En la puerta de estas fábricas, podría escribirse, al menos en cuanto a las horas de trabajo se refiere: *Lasciate ogni autonomia, voi che entrate!* [¡Quien entre aquí, renuncie a toda autonomía!] Si el hombre, con la ciencia y el genio inventivo, somete a las fuerzas de la naturaleza, éstas se vengan de él sometiéndolo, mientras las emplea, a un verdadero despotismo, independientemente de toda organización social. Querer abolir la autoridad en la gran industria, es querer abolir la industria misma, es querer destruir las fábricas de hilados a vapor para volver a la rueca.[11]

Independiente de toda organización social... Al leer estas líneas disminuye en cierto modo el sentido que uno tiene de lo improbable de la doble carrera de Engels como teórico revolucionario e industrialista. No obstante, el punto no podría ser más claro: en el socialismo, la riqueza y los títulos pueden dividirse de diferentes formas, pero el despotismo de la maquinaria fabril sobre los trabajadores ha llegado para quedarse.

Según tengo entendido, William Morris, el hombre a quien Engels tachó de "socialista sentimental",[12] fue el socialista que llegó más lejos en la dirección contraria para explorar la posibilidad de que, en una sociedad despojada de la intención explotadora, la propia maquinaria pudiera evolucionar a una forma diferente. Morris fue un personaje raro entre los teóricos del trabajo en el sentido de que no sólo escribió acerca del trabajo, sino también trabajó.[13] Era un verda-

[11] F. Engels, "De la autoridad" <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/oe2/mrxoe224.htm> publicado por primera vez en *Almanacco Repubblicano per l'anno* 1874, diciembre de 1873.

[12] Citado en E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary,* Stanford, Stanford University Press, 1955, p. 471.

[13] Estas ideas acerca de Morris se deben en gran medida a mis conversaciones con Sakamoto Rumi, entonces postulante de maestría en la Universidad Tsuda. Véase Sakamoto, "Political Ecology and William Morris' Utopian Thought", tesis de maestría en teoría política, Essex University, 1991.

dero maestro en varias artes y oficios —pintura, impresión, tejido, tallado en madera y encuadernación— y también afirmaba ser buen cocinero. A partir de esta experiencia, Morris pudo producir una teoría vigorosa y profunda acerca de qué es el trabajo y qué lo había echado a perder durante el capitalismo. Un aspecto central de esta teoría fue la insistencia de Morris en que el trabajo puede y debe ser un placer. Ésta no era una especulación utópica forzada, sino algo que él conocía de su vida diaria. Hacer cosas con las herramientas y materiales adecuados, al ritmo apropiado, en un ambiente de libertad, es uno de los grandes disfrutes del hombre. Para Morris, el placer de trabajar era parte de la finalidad del trabajo. Desde este punto de vista, la *eficacia* de los medios para un fin en la producción fabril no tenía nada de eficaz —si la eficacia tiene que ver con lograr los fines que importan. Hacer cosas, y hacerlas bellamente, es una de las principales fuentes de felicidad para los seres humanos en la Tierra. Decir que es mejor hacer más cosas en fábricas atendidas por trabajadores miserables y mínimamente calificados, no tiene nada que ver con lo anterior. En "A Factory as It Might Be", Morris admite que incluso en una sociedad socialista, habrá algunos empleos terriblemente tediosos, por lo que la maquinaria avanzada debería utilizarse para reducir el tiempo dedicado a esos trabajos. Pero en la sociedad socialista de Morris, la desaparición del motivo del lucro significaría la desaparición de la motivación para producir bienes de consumo lujosos, inútiles y horrendos —*illth*, como diría John Ruskin, mentor de Morris. Y todos los ricos ociosos serían puestos a trabajar. En esta situación, Morris estima que el trabajo fabril puede reducirse a cuatro horas diarias por persona.[14] Más importante aún, el trabajo interesante no sería realizado por máquinas sino manualmente. Al enunciar esta idea, Morris no quiere decir que todos tendrán un *pasatiempo,* sino que una parte preponderante del trabajo productivo fundamental se haría manualmente. Cada trabajador, mediante alternar turnos de trabajo a máquina y a mano, llegaría a conocer el placer del trabajo creativo y tendría la oportunidad de convertirse en artista.

Morris escribió su novela utópica *Noticias de ninguna parte* después de leer *El año 2000,* de Edward Bellamy, y horrorizarse por la imagen de la sociedad socialista como un campamento militar industrial. En

[14] William Morris, "A Factory as it Might Be", en G. D. H. Cole (comp.), *William Morris: Studies in Prose, Studies in Verse: Shorter Poems, Lectures and Essays,* Londres, Nonesuch Press, 1948, p. 650.

Noticias de ninguna parte, la producción en serie desaparece casi en su totalidad, como si Morris hubiera tomado en serio la declaración categórica de Marx en *El capital,* "la manufactura no es más que un método especial de producir plusvalor",[15] y hubiera llevado la reflexión a su conclusión más extrema. Si la finalidad de la máquina es la obtención de plusvalor, entonces ¿por qué no habría de desaparecer la máquina del todo en una sociedad donde se hubiera abolido la explotación y sólo importara el valor del uso? Guest, el protagonista de la novela, se duerme en el siglo XIX y despierta en el siglo XXI, donde le sorprende descubrir una era de habilidad manual en vez de una tecnotopía. La era de la máquina había concluido hacía mucho, recordada sólo en museos o en la memoria. Se le dice a Guest que, después de la revolución que estableció al socialismo, "el sentir contra la vida mecánica [...] [se extendió] imperceptiblemente; finalmente, bajo el disfraz de placer que no se suponía que debía ser trabajo, el trabajo que era placer empezó a desbancar al trabajo mecánico. Alguna vez habían esperado que, en el mejor de los casos, el trabajo mecánico quedaría reducido a su mínima expresión, pero nunca que se desharían de él". [...] Máquina tras máquina se descartaron silenciosamente con la excusa de que no podían producir obras de arte, y que las obras de arte tenían cada vez más demanda".[16] Aún tiene vigencia el principio de que el trabajo intrínsecamente fastidioso lo realiza "maquinaria muy mejorada", pero mientras acompañamos a Guest en su viaje por la campiña inglesa, prácticamente el único objeto que encontramos que pudiera encajar en esta descripción es una barcaza de motor en un río. Y en la novela de Morris, no sólo la creación artística es un placer. La gente siente placer al realizar actividades como remar en el río (a pesar de la existencia de la barcaza de motor) y cosechar. Morris incluso se las ingenió para dotar a la historia de un encanto mágico al hacer que Guest se una a un grupo de jóvenes rumbo al norte para la siega del heno, una especie de festival anual que todos esperan con expectación, como lo haríamos nosotros con un evento deportivo. Uno de los personajes describe la siega del heno como un "trabajo arduo y fácil": "Con esto me refiero al trabajo que prueba los músculos y los endurece, que hace que te vayas a dormir agradablemente cansado, pero que no es penoso de otras maneras, en otras palabras: no te hostiga. Dicho trabajo siempre es agradable si no se hace en exceso. Pero ojo, la buena siega re-

[15] K. Marx, *El capital, op. cit.*, p. 444.

[16] William Morris, *News from Nowhere,* en Cole, *William Morris,* p. 168.

quiere un poco de destreza. Yo soy un segador bastante bueno" (p. 162). La siega, por supuesto, se realiza con guadañas. Parte de la tristeza al final del relato radica en que Guest se despierta antes de que lleguen a la tan anhelada siega del heno.

Muchos marxistas y marxistas-leninistas han rechazado a Morris por considerarlo un romántico soñador que no tiene nada de científico. Sin embargo, su ciencia no tiene nada de malo; es sólo que él no es un determinista tecnológico. Para Morris, las máquinas y las tecnologías no son causalmente anteriores a la sociedad en la que se encuentran enraizadas, sino la encarnación de las funciones y valores de esa sociedad, y asumen su personalidad a partir del carácter distintivo de esa sociedad. Una sociedad con una personalidad diferente producirá tecnologías diferentes. Para Morris, una sociedad libre con una mano de obra libre elegiría la tecnología del trabajo libre, la tecnología que dé más poder y placer al trabajador. Si los marxistas-leninistas rechazan a Morris por romántico, Morris seguramente acusaría a los fomentalistas económicos de no captar el punto.

TECNOLOGÍA SIN LUGAR

Nicolás Maquiavelo, el más político de los escritores, escribió una vez que la sabiduría del fundador de una nueva ciudad puede "reconocerse en la selección del lugar donde ha ubicado la ciudad, y en la naturaleza de las leyes que crea en ella".[17] La política y el lugar están íntimamente relacionados, aunque en la ciencia política contemporánea hay pocas palabras con qué hablar acerca de esta idea. El vínculo común con un lugar determinado es parte de lo que mantiene unida a una comunidad, y algunas de nuestras expresiones políticas más cargadas de emoción aún reflejan este hecho: patria, tierra natal, país. El pueblo se resistirá ferozmente a la expulsión forzada de su lugar de origen. La expresión *personas desalojadas* se refiere no sólo a quienes han sido desarraigados de su tierra natal, sino a aquellos que, como consecuencia, no tienen una existencia política como comunidad ni base alguna para sus derechos políticos como individuos.

Una comunidad debe al lugar de asentamiento parte de su personalidad. Con esto no estoy proponiendo algún tipo de determinismo

[17] Niccolo Machiavelli, *"The Prince" and "The Discourses"*, Nueva York, Modern Library, 1950, p. 27 [N. Maquiavelo, *El príncipe*, varias ed. en esp.].

climático: seguramente seguirá fracasando todo intento por generar teorías universales acerca de la personalidad modal de, por ejemplo, las culturas del trópico y de las zonas templadas. Mediante el trabajo y la tecnología del trabajo se da el diálogo entre gente y lugar, hecho que genera la cultura. Cuando describimos un lugar como pueblo pesquero, región agrícola o puerto comercial, aseveramos que la comunidad se caracteriza por su principal trabajo y que éste se encuentra arraigado en su ubicación.

La palabra *cultura* en las lenguas europeas significa, en un sentido amplio, tanto cultivo como conjunto de los conocimientos, grado de desarrollo científico e industrial, estado social, ideas, arte, etc., de un país o una época. Esta doble definición no es una analogía. Las culturas humanas *son* el producto de años de trabajo. Los agricultores labran la tierra y construyen con ella. Crean herramientas y técnicas. A partir de plantas y animales silvestres, producen plantas y animales domésticos: arroz, maíz, trigo, cerdos, gallinas, vacas. Su trabajo da ritmo y orden a su año: la época de arar, la época de cosechar y las ceremonias y festivales que acompañan a cada una. Su trabajo engendra ciertas virtudes humanas: paciencia, atención, orden, minuciosidad. De acuerdo con el *Oxford English Dictionary, cultivar* significa "dedicar trabajo y atención a la tierra para que dé fruto". Trabajo y atención: la *atención* es virtud particular del cultivador; pero no la atención en general sino la atención que se presta a la tierra, al lugar donde se trabaja.

Mediante el trabajo, los seres humanos transformaron la tierra en mundo, su propia naturaleza en cultura, y el espacio en lugar. Mediante el trabajo, los seres humanos crearon la rica tradición de los oficios politécnicos tan elocuentemente descrita por Lewis Mumford en *El mito de la máquina*. De acuerdo con Mumford, la subversión de lo politécnico se inició en la primera industria para obligar a la gente a trabajar fuera de su biosfera, la minería. La minería medieval, argumenta, fue origen de muchas de las tecnologías que se convirtieron en aspectos centrales de la revolución industrial: ferrocarriles con vías de metal, elevadores mecánicos, ventilación a presión, iluminación artificial, tres turnos para todo el día y, posiblemente, el propio trabajo asalariado: en pocas palabras, las tecnologías para trabajar fuera del mundo, en un lugar que no es lugar. Al mismo tiempo, la minería fue una de las primeras industrias capitalistas tremendamente rentables. Las condiciones y tecnologías para trabajar en las minas subterráneas —"el ánimo destructivo de la minería y su punitiva ru-

tina de trabajo, junto con su pobreza y desorden ambiental" (p. 147)— eran una especie de prefiguración del trabajo en el centro laboral moderno que no es lugar: la fábrica (incluida, por supuesto, la oficina). La propia cualidad extraterrena de la mina permite una especie de abstracción del proceso laboral; la uniforme eternidad de la mina y la ausencia de día, noche, clima o estaciones en sus pozos permite que funcione continuamente, todo el año. En casi todo el trabajo humano en el mundo hay un principio y un fin; un momento cuando se efectúa el trabajo y otro cuando se descansa o se pasa a otra cosa. La reproducción en la fábrica del trabajo antinaturalmente infinito y homogéneo de la mina es uno de los secretos tras la rentabilidad de la industria moderna.

Marx afirma que el primer motor "universal en sus aplicaciones tecnológicas; relativamente poco condicionado, en cuanto a su ubicación geográfica, por circunstancias locales", fue la máquina de vapor de Watt.[18] La máquina de vapor se alimentaba del carbón extraído de las minas, y Mumford señala que "originalmente se había utilizado la forma más cruda ideada por Newcomen para achicar agua por bombeo en las minas" (p. 88). La máquina de vapor sin lugar se convirtió en el principal motor del nuevo centro de trabajo sin lugar: la fábrica.

En uno de sus maravillosos e inquietantes discernimientos, Hannah Arendt argumentó una vez que además de la enajenación del mundo debida a la economía moderna, nuestra era también padece una "enajenación de la tierra", que inició cuando la ciencia se volvió astrofísica, dejó la biosfera y colocó su perspectiva en el espacio: "Sin estar realmente donde Arquímedes deseaba estar[...], aún atados a la Tierra por nuestra condición humana, hemos encontrado la manera de actuar en la Tierra y dentro de la naturaleza terrestre como si dispusiéramos de ella desde el exterior, desde el punto arquimediano, e incluso con riesgo de poner en peligro el proceso de la vida natural, exponemos a la Tierra a fuerzas cósmicas y universales ajenas a la morada de la naturaleza."[19]

Estrictamente hablando, el punto en cuestión aquí no es la ciencia, sino la tecnología: no sólo hemos encontrado una nueva manera de pensar, sino una nueva manera de actuar. No son los descubrimientos de Galileo, Newton o Einstein la causa de la enajenación de

[18] K. Marx, *El capital, op. cit.,* p. 459.
[19] Hannah Arendt, *The Human Condition,* Nueva York, Anchor, 1958, p. 238.

la Tierra, sino las tecnologías terrenales que requieren trabajo extraterreno y producen ambientes humanos extraterrenos. El famoso comentario de Gertrude Stein acerca de Oakland, California —"no hay ahí ahí"— fue algo injusto con esa ciudad de obreros. No hay razón para meterse con Oakland; el comentario se aplica a un número elevado y creciente de ciudades. Años atrás, Nakao Hajime y yo llevamos a un grupo de estudiantes japoneses a la reservación nuclear de Hanford en el este del estado de Washington, lugar donde se había producido el plutonio de la bomba nuclear de Nagasaki y que posteriormente se ocupó como planta nuclear y centro de investigación. Mientras nuestro autobús entraba en la ciudad comercial de Richland, Nakao dijo: "Observen bien todos; ésta es la cultura atómica". En medio de la hermosa y fascinante extensión del desierto de Washington se encontraba una población que no tenía nada que ver con el lugar donde había sido construida. Su arquitectura no daba indicios de que nadie de ahí hubiera sido ranchero o agricultor. Incluso, las pocas granjas que había ahí fueron demolidas en 1943 mientras se construía la ciudad. Richland era la famosa *ciudad atómica;* el primer motor que no sólo envió electricidad a sus viviendas con aire acondicionado, sino cuyo sustento económico era la energía nuclear. En honor a su gran fuente de energía, sus calles recibieron el nombre de Avenida Protón y Avenida Electrón; su equipo preparatoriano de fútbol americano se llamaba los Bombarderos de Richland. Richland casi podría haber estado bajo tierra o en el espacio, como en el este de Washington. No es adecuado decir que podría estar en cualquier parte; más bien, es primordial que esté en *ninguna parte*: el desierto está tan cerca de ningún lugar como de cualquier otro lugar del ambiente norteamericano. La *sinlugaridad* no sólo es una característica de casos peculiares como el de Richland o Houston, Texas (cuyas dos grandes industrias, la petrolera y la espacial, operan encima y debajo de la biosfera, y cuya contribución al ambiente fue un producto con un nombre sin lugar perfecto: Astroturf), o como Kuwait (ubicado también en un desierto, donde se quema petróleo para convertir el agua de mar en agua potable). La sinlugaridad amenaza con convertirse en una característica de cualquier lugar. Yo vivo en Tokio, ciudad que otrora se alimentaba con los pescados de la bahía y con las verduras de las granjas aledañas. Hoy en día, la bahía es prácticamente estéril y las granjas se sustituyen por viviendas, y Tokio se alimenta con comida importada. No estoy seguro, pero creo que aquí las casas son demolidas

(*consumidas*) y reconstruidas más rápidamente que en ninguna otra ciudad del mundo. Desde la segunda guerra mundial, Tokio ha sido una ciudad fea, pero la generación más reciente de casas no son tan feas como frías. En Tokio ya no hay artesanía o tradición cultural suficientemente fuerte como para sostener un estilo arquitectónico. Las viviendas son de cualquier estilo, lo que significa, por supuesto, que no impera ningún estilo arquitectónico. No son construcciones sino manufacturas. Los trabajadores no las construyen, sino las ensamblan como ensamblarían un librero de acero o un maniquí de plástico. Una vez vi a unos trabajadores descargar un camión lleno de brillantes piezas metálicas de colores, como piezas de un juguete gigante, y en un día armaron la estructura de una casa siguiendo una serie de instrucciones.

En 1989, Ailton Krenack, de la Amazonia brasileña, pasó por Tokio durante su regreso de una conferencia sobre pueblos indígenas patrocinada por el pueblo ainu en Hokkaido, donde había dicho lo siguiente:

> Recuerdo que, en 1950, el gobierno brasileño puso las últimas familias de mi tribu en un camión rumbo a otras regiones. Las reubicó. [...] Este nuevo poblado tenía mejores servicios públicos, y el principal argumento del gobierno fue que se nos iba a reubicar a un mejor lugar [...] Nuestra lucha consistió en mostrar al gobierno que no hay otro pueblo en el mundo donde podamos vivir, morir o viajar en todo el mundo, porque cualquier otro lugar sería un exilio.
>
> Este sentimiento no tiene que ver con fronteras, sino con un lugar sagrado donde las montañas no son sólo montañas, donde los ríos están emparentados con nosotros[...] Es un lugar donde cada sitio tiene remembranzas de la creación y nos recuerda y hace sentir la sensación de continuidad.[20]

Estaba sentado junto a él en el monorriel que iba a Tokio desde el aeropuerto. Pasamos junto a unos gigantescos edificios de departamentos construidos recientemente en tierra ganada al mar y le pregunté si estaba consciente de que había gente viviendo en esos edificios. "Sí, lo sé", me respondió, y su rostro se entristeció. "Y si continúan viviendo ahí durante tres generaciones, sus nietos ya no sabrán *nada."*

[20] Ailton Krenack, "...Where the Mountains Are Not Only Mountains, Where the Rivers Are Relatives", entrevista en *AMPO: Japan-Asia Quarterly Review* 21, otoño de 1989, p. 47.

¿Qué tiene que ver todo esto con la política? La propia pregunta sólo puede plantearla quien ha olvidado la naturaleza esencial de la política. La política es la actividad mediante la cual los seres humanos eligen y construyen su vida colectiva. La ideología del determinismo tecnológico, que pretende que esta elección no es una elección, es antipolítica y antidemocrática en el sentido de que nos despoja de uno de nuestros recursos de autogobierno. La *política* con la que estas preguntas no tienen nada que ver es la que Jacques Ellul denominó *ilusión política*: una política que ubica en el exterior su ámbito de interés, las cosas verdaderamente importantes —las elecciones que más afectan nuestra calidad de vida, el ordenamiento de nuestra comunidad y nuestra manera de gobernarnos— y se concentra en decidir todo tipo de asunto secundario y trivial mediante *procesos democráticos* es una política ilusoria que no tiene nada de política.[21] La elección de tecnología sin lugar tiene un enorme precio político que, desde el siglo XX, hemos pagado una y otra vez. Si sólo pudiéramos entender que se trata en realidad de una elección, tal vez podríamos empezar a elegir otra cosa.

LA TECNOLOGÍA Y EL ORDEN DEL TRABAJO

Al principio de todo discurso político está la cuestión del orden; no sólo de qué tipo de orden es mejor, sino de cómo pueden lograr cierto orden las comunidades. Hay muchas respuestas posibles. La respuesta del policía es que el orden puede lograrse creando leyes y aplicando la violencia estatal a quienes las desobedezcan. La respuesta del profesor es que el orden puede lograrse con la educación universal obligatoria, mediante la cual puede enseñarse un sistema de valores unificado a los alumnos antes de que éstos se conviertan en adultos (aunque en Estados Unidos y en otros países, los verdaderos profesores podrían reírse de esta idea). La respuesta del gerente es que el comportamiento puede ordenarse mediante la manipulación de intereses, poniendo a la gente en situaciones donde el cálculo de costo-beneficio la llevará hacia patrones de comportamiento ordenados. La respuesta de los conservadores es que la gente será ordenada si siguen las costumbres y tradiciones de antaño. La respuesta del demagogo es

[21] Jacques Ellul, *The Political Illusion* (trad. Konrad Dellen), 1965, Nueva York, Vintage, 1967.

que la vida de la gente será ordenada si lo siguen. La respuesta del teórico del contrato es que podemos alcanzar el orden haciéndonos promesas y cumpliéndolas. La respuesta del anarquista es que, por una u otra razón, el orden es algo natural en las comunidades humanas y puede lograrse sin el poder del estado (la palabra *anarquismo* significa ausencia de gobierno, sin orden). Y así sucesivamente.

La mayoría de las formas de gobierno existentes y propuestas utilizan una combinación de estas estrategias. Incluso la utopía de Tomás Moro tiene un código penal; incluso Rousseau habla en *El contrato social* de los usos y costumbres; incluso Maquiavelo aconseja al príncipe cuidar los intereses fundamentales del pueblo; incluso el rey filósofo de Platón está dispuesto a utilizar la *mentira noble,* es decir, la propaganda. Mi intención no es presentar toda una taxonomía de las teorías del orden o de sus diversas combinaciones. Sólo deseo señalar que hay otra solución al problema del orden, que pocas veces abordan los teóricos políticos y forma parte de la experiencia de quienes viven en las comunidades trabajadoras. Hasta donde yo sé, el único teórico político (si así puede llamársele) que la propuso formalmente fue Gerrard Winstanley.

Como se recordará, Winstanley fue líder y el principal redactor de panfletos de los *diggers* en la Revolución inglesa. Al iniciarse la temporada de arar en 1648, Winstanley y un pequeño grupo de camaradas empezaron a excavar en los terrenos comunales de un lugar llamado St. George's Hill y a distribuir panfletos donde solicitaban la propiedad común de la tierra. Fueron atacados por todos los frentes y finalmente expulsados a principios de 1650. Posteriormente, Winstanley publicó su *Law of Freedom in a Platform,* un programa detallado de gobierno basado en la propiedad común, cuyo prefacio era un llamado a Oliver Cromwell que decía que la única manera en que la revolución podría alcanzar una verdadera libertad sería llevarla a su fin mediante la abolición de la propiedad privada.

En *Law of Freedom,* Winstanley traza de pies a cabeza un elaborado orden social. Es la declaración de principios generales al inicio de su análisis lo que nos interesa:

> En primer lugar, debe haber Leyes adecuadas para cada ocasión, y casi para cada acción de los hombres: [...] Por ejemplo,
>
> Hay un tiempo para arar, y las leyes del adecuado entendimiento acompañan ese trabajo; y hay un tiempo para cosechar los frutos de la tierra, y las leyes de la observación adecuada lo acompañan.

De manera que el verdadero gobierno es el ordenamiento adecuado de todas las acciones, al dar a cada acción y cosa su debido peso y medida, y esto impide confusiones, como dice Salomón: "Para todo hay un tiempo señalado[...]".[22]

Esto no es todo lo que Winstanley tiene que decir acerca del orden. Winstanley era cristiano milenarista, y en sus anteriores panfletos había argumentado que la Revolución inglesa era la ocasión para que el pueblo se liberara finalmente del deseo orgulloso de ganancia mediante la compraventa y viviera unido y en paz. Por otra parte, en *Law of Freedom,* señala castigos para los delincuentes,[23] y sienta los cimientos de un gobierno saludable en el orden del trabajo.

Quienes han escrito acerca de Winstanley tienden a sentirse apenados por el origen humilde de éste, y consideran que esto fue un obstáculo que Winstanley superó sólo en parte.[24] Esta vergüenza es un reflejo del prejuicio de clases que ha distorsionado la teoría política en todas las épocas. Los teóricos políticos han tendido a ser miembros de las clases privilegiadas, y sin importar cuáles hayan sido sus teorías acerca del orden, normalmente lo han considerado como algo entendido adecuadamente y, por lo tanto, aplicado adecuadamente, por el propio pueblo. A menos que la gobierne una cabeza —trátese de reyes, líderes carismáticos, profesores, legisladores electos, gerentes o tecnócratas—, la gente común será incapaz de mantener el orden y caerá en la *anarquía.* De hecho, a lo largo de la historia, las comunidades proletarias del mundo —poblados agrícolas, villas de pescadores, poblaciones comerciales, ciudades de artesanos— han tendido a permanecer en orden por su cuenta, sin ayuda de la violencia estatal. Su estado se ha basado principalmente en

[22] Gerrard Winstanley, *The Law of Freedom in a Platform; or True Magistracy Restored,* Robert W. Kenny (comp.), Nueva York, Schocken Books, 1973, p. 75. Las ideas que se mencionan a continuación surgieron durante mis conversaciones con Urano Mariko, entonces candidato para maestro de la Universidad Tsuda. Véase Urano, "Gerrard Winstanley—Was He a Conservative?", *The Study of International Relations,* Universidad Tsuda, Tokio, suplemento del núm. 19, 1992, pp. 1-16 (en japonés).

[23] Por esta y otras razones, George Schulman considera *Law of Freedom* una expresión de la desilusión de Winstanley. Schulman, *Radicalism and Reverence: The Political Thought of Gerrard Winstanley,* Berkeley, University of California Press, 1989, p. 216.

[24] "Su educación fue apenas regular; años más tarde, pudo adornar su redacción con unas cuantas frases en latín, pero algunos usos del inglés, como la concordancia entre sujeto y verbo, seguía siendo más un misterio para él que para muchos de sus

el orden del trabajo.[25] Los teóricos políticos pasan por alto este hecho histórico probablemente porque casi nunca tienen experiencia en la realización de ese tipo de trabajo colectivo. Los antecedentes de Winstanley como miembro de la clase baja no fueron un obstáculo, sino una ventaja. En *Law of Freedom,* pudo expresar algo que los teóricos de la clase alta ignoran, pero que le resulta lógico al trabajador.

El trabajo tiene un orden natural en el mundo. Todo trabajo tiene un principio, una secuencia adecuada de tareas y un tiempo en el que concluye. Digo que este orden es *natural,* pero también es artificial, elaborado por el hombre. Es decir, el trabajo es artificio, pero aquello en lo que trabaja el trabajador proviene de la naturaleza y tiene características naturales. Un agricultor trabaja el campo con herramientas inventadas y mejoradas durante milenios de agricultura, herramientas que han sido moldeadas de acuerdo con las características naturales del suelo, el agua, el clima y las plantas cultivadas. Un carpintero utiliza un cepillo o un cincel basándose en el amplio conocimiento que tiene de las complejas características de la madera. Todos los oficios —cocina, alfarería, soplado del vidrio, pesca, ganadería— son órdenes de conocimiento y acción en los que se mezclan las características naturales de las sustancias y las criaturas del mundo con la razón, la experiencia y la necesidad del hombre. Un trabajador experimentado no es un objeto independiente, un individuo desarraigado que da vueltas al azar a menos que sus superiores se lo prohíban. Un trabajador diestro lleva una vida ordenada por el trabajo y vive en una comunidad cuya estructura se encuentra ordenada en gran medida por el trabajo común. El día, y también el año, se encuentra ordenado por el trabajo. Como dice Winstanley, basándose en el libro de Eclesiastés, hay un tiempo para sembrar y uno para cosechar.

En este libro, he utilizado ocasionalmente expresiones como economía *natural* y trabajo *natural* (o *antinatural*). Lógicamente, estas expresiones pueden parecer contradictorias. Trabajo significa artificio; si el trabajo puede ser natural, entonces ¿qué podría significar *artificial*? Tal vez esta expresión no sea la mejor, pero a lo que quiero referirme con ella es al trabajo como lo describí arriba, aquel que

[25] Pudiera ser que lo que describo aquí como *el orden del trabajo* no sea más que un modo diferente de ver lo que Kropotkin denomina "ayuda mutua". Petr Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor in Evolution,* prólogo de Ashley Montagu, 1902; Boston, Porter Sargent, s.f.

aún conserva su personalidad como diálogo con la naturaleza y cuyo orden es en parte reflejo del orden de la naturaleza. Este trabajo y sus productos no pueden describirse como *naturales* si esta palabra se utiliza en su sentido más estricto, pero no así si se utiliza con un sentido menos riguroso para denotar modos de trabajo y de vida que se ha demostrado, con el tiempo, que son adecuados para que los realicen los seres humanos y que representan una manera adecuada de crear un hogar para los seres humanos fuera del ambiente natural de este planeta. Se distingue de aquellos modos de vida y trabajo basados en la fantasía de que los seres humanos pueden *conquistar* la naturaleza, producir un mundo donde se ha expulsado la influencia de la naturaleza.

Este orden del trabajo puede compararse con el orden del derecho consuetudinario. Al igual que el derecho consuetudinario, se deriva de la naturaleza de las cosas, mediado a través de la razón y experiencia humana. Pero la *naturaleza* donde se encuentra arraigado el orden del trabajo no es una abstracción filosófica, ni es tan sólo la naturaleza de la psique o sociedad de los seres humanos considerados como algo aparte de su entorno. Es la Naturaleza misma, la naturaleza del viento y del clima, de los ríos y la lluvia, de las piedras y los cedros. Su leyes no se infieren deductivamente; se encuentran incorporadas a las propiedades, movimientos y transformaciones de las propias sustancias. La necesidad imperiosa de que sean obedecidas no es sólo cuestión de ética. Ningún decreto real, discurso filosófico u oración santa causará que el plomo se convierta en oro, o el petróleo en trigo.

Éste es un orden de vida que la gente puede obedecer sin humillación o servilismo. Como señala Rousseau, es la obediencia a la voluntad de otros seres humanos, y no la obediencia a las leyes de la naturaleza, lo que amenaza nuestra libertad. En este sentido, el trabajador diestro (en su relación con el trabajo), es tan libre como el *hombre natural* de Rousseau —e, incluso, más libre aun debido a que la destreza da al trabajador el poder de hacer más cosas. El trabajador diestro no conquista la naturaleza, ni ésta lo conquista. Es cuestión de aprender qué puede y no puede hacerse; la conquista no tiene nada que ver con ello.

El orden del trabajo es una forma de obediencia a la naturaleza mediada y moderada por la habilidad humana. Puede también adoptar la forma de obediencia a personas específicas: los maestros del gremio. *Law of Freedom* prevé la existencia de magistrados. De acuerdo con

Winstanley, el origen legítimo de la magistratura es el apego de los niños al padre: "Nos enseñarás cómo cultivar la tierra, para que vivamos, y obedeceremos" (p. 85). Winstanley señala la existencia de supervisores, cuyo trabajo, además de mantener la paz, consiste en "ayudar a cualquier *maestro* de una familia mediante su asesoría y consejo en los secretos de su *oficio,* para que, por experiencia de los *ancianos,* los jóvenes aprendan el conocimiento interior de las cosas que son y averigüen los secretos de la Naturaleza" (p. 95). El supervisor también vigilará que ningún hombre se convierta en jefe de familia sin antes haber sido aprendiz durante siete años. El jefe de familia, en la sociedad comunista medieval de Winstanley, es el patriarca que dirige la familia. El punto en este contexto es que la familia es una unidad de trabajo y que lo que se dirige es el trabajo, de manera que la única autoridad legítima para dirigir es aquella que se deriva del dominio de un oficio. Considérese cuánto difiere esta noción de trabajo de la nuestra. Lejos de ser degradante o debilitante, el trabajo es enriquecedor: siete años de aprendiz dentro de un oficio lo convierte a uno en una persona cuya autoridad debería respetarse. Tendemos a delegar la autoridad política a quienes nunca han trabajado con las manos, que nacieron ricos, que han dedicado su vida adulta a manejar el trabajo de otros o que son abogados. En la comunidad de Winstanley, no existe ninguna de estas categorías de seres humanos.

Tal vez no entenderemos del todo a qué se refiere Winstanley con *maestro* hasta que liberemos nuestra mente del prejuicio arraigado en el lenguaje de la teoría política como resultado de siglos de desdén por el trabajo. Si nos encontramos con la palabra *maestro* en el contexto de un discurso sobre política, inmediatamente lo relacionamos con la frase *y alumno.* Para Winstanley, las palabras que siguen de forma natural serían *de un oficio.* Hay mucha diferencia entre ser maestro de gente y maestro de un oficio. La destreza secundaria del maestro de un oficio es enseñar al aprendiz a dominar el oficio, no a mantenerlo bajo su dominio permanentemente.

Aquí he utilizado la palabra *trabajo* de manera que incluya ambos aspectos de la famosa distinción de Arendt entre trabajar y laborar. Al decir que el trabajador es libre al seguir el orden del trabajo, parezco contradecir la aseveración que hace Arendt en *La condición humana* respecto a que una labor es la necesidad misma, la propia negación de la libertad (cap. 3). Para Arendt, el trabajo es la realización de cosas (*trabajos*) que tienen una existencia duradera y se convierten en partes estables del *mundo* hecho por el hombre, que sirve co-

mo escenario para que los seres humanos actúen sus historias individuales y colectivas. La labor, por otra parte, está dictaminada por las necesidades de nuestro cuerpo y deben repetirse eternamente dado que no "deja nada atrás" (p. 76). "De todas las actividades del hombre, sólo la labor [...] no tiene fin y avanza automáticamente de acuerdo con la vida misma y fuera del alcance de las decisiones deliberadas o de los fines significativos del hombre" (p. 91). Arendt evita decirnos —al parecer, con bastante cuidado— qué trabajos tiene en mente. Su descripción de la labor como un hecho que ocurre dentro "del ciclo prescrito por la naturaleza, trabajar y descansar, laborar y consumir" (p. 92), se parece mucho a la agricultura. En otra parte, Arendt parece poner como ejemplo el horneado de pan (p. 81). Pero decir que alguno de ambos casos se encuentra "fuera del alcance de las decisiones deliberadas" equivale a ignorar el oficio del agricultor y el panadero. En el caso del agricultor, sería totalmente falso decir que nada permanente queda atrás. La agricultura no sólo produce cultivos que se comen, sino todo un entorno rural. Fue el trabajo agrícola lo que dio origen a todo el mundo agrario, desde la Francia provincial hasta las terrazas de arroz de Benguet, tan adoradas por paisajistas, poetas y músicos. ¿Que no deja nada atrás? ¡La agricultura es una de las actividades más arquitectónicas del hombre!

También es falso decir que hornear pan (o cualquier otra forma de cocinar) no contribuye a "un mundo cuya durabilidad y relativa permanencia hace posible la aparición y la desaparición, y que existió antes de que ninguna persona existiera en él y que a la larga sobrevivirá al final de ésta" (pp. 84-85). Esta cualidad terrenal no se encuentra en las hogazas que se comen cada día, sino en el *oficio* de hacer pan. El mundo al que se refiere Arendt, el marco hecho por el hombre para la vida humana dentro del cual nacemos y que prevalece tras nuestra muerte para aliviar así la ausencia de sentido de nuestra efímera vida, está constituido de algo más que viviendas con muebles y calles frente a ellas. También es un mundo con *pan* y con panaderos con las destrezas para hornearlo, destrezas que se han heredado por generaciones desde tiempos ancestrales. Por supuesto, este oficio es un producto colectivo, y es probable que la mayoría de los panaderos vayan por la vida sin aportarle nada original. Sin embargo, al dominar el oficio y enseñarlo a los aprendices, el panadero está haciendo algo más que responder mecánicamente a las necesidades corporales produciendo alimento; el panadero está reproduciendo activamente el mundo humano.

¿Será que por *labor* Arendt se refiere a lavar ropa y trastes, o a otras formas de limpieza? (cf. p. 87). Desde el punto de vista de esta repetición tediosa e incapacidad de dejar atrás un producto evidente, la limpieza parece ser un buen candidato. Sin embargo, no encaja en el principal criterio de Arendt. No es algo que se requiera para sostener la *vida misma*. Lavamos trastes y ropa *después* de utilizarlos, y estas actividades no son demandas de la vida, sino de la cultura. La limpieza no se requiere para sostener la vida, sino para vivir como nos gusta; no es una demanda de la naturaleza, sino de nosotros mismos. En pocas palabras, se encuentra dentro "del alcance de las decisiones deliberadas o de los fines significativos del hombre".

A final de cuentas y a pesar de la brillante descripción que hace Arendt de lo que significa laborar dudo que alguien pudiera encontrar una labor tradicional que encajara con ella. Esta incapacidad tal vez no importe mucho para lo que ella quería hacer: criticar el mundo económico moderno por haberse transformado en un ciclo sin sentido de producción fabril y consumo, por llegar a estar dominado, como ella dice, por el principio de la *labor*: "La revolución industrial ha remplazado toda destreza con labor, y el resultado ha sido que todas las cosas del mundo se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural es ser consumidos, en lugar de productos del trabajo que van a ser utilizados" (p. 108). Es aquí que los conceptos de Arendt realmente empiezan a tener efecto. Resulta maravillosa, exacta y escalofriante su descripción de cómo la economía moderna ha transformado todas las cosas de nuestro mundo en bienes de consumo, de manera que el mundo mismo del que habíamos dependido para nuestra estabilidad se ha disuelto en un estado de flujo sin significado. Sin embargo, mientras que Arendt argumenta que la economía moderna ha adoptado todas las características que siempre tuvo la labor (mas no el trabajo), creo que lo que ella ha hecho en realidad es aplicar retroactivamente a la labor las características de la economía moderna, características que la labor tradicional nunca tuvo realmente. La descripción de trabajo *fuera del alcance de las decisiones deliberadas* no resulta convincente cuando se aplica a los oficios de agricultor, pescador, lechero (la labor más directamente relacionada con las necesidades de la *vida misma* es, presumiblemente, la producción y elaboración de alimentos). Sin embargo, se vuelve más plausible cuando se aplica a, por poner un caso, la labor en una cadena de montaje, una labor a la cual se le ha despojado casi todo el oficio y respecto a la cual ya se han tomado todas las decisiones, de manera que

los obreros no mueven su cuerpo según les place, sino de acuerdo con las necesidades de la máquina.

Asimismo, el modo como Arendt formula el problema oculta los cambios que han ocurrido en la propia labor. Su crítica de que el principio de la labor ha tomado el control de toda actividad humana le imposibilita analizar cambios como la industrialización de la agricultura, la transformación de la granja en una fábrica dirigida por agroempresarios. Aquí observamos el cambio mismo que Arendt quería describir: el mundo agrario otrora estable ha sido arrastrado en el torrente del cambio tecnológico frenético e interminable bajo el liderazgo de la corporación, y los agricultores se han convertido en obreros de la cadena de montaje que desplazan hileras de cultivos siguiendo las instrucciones de los expertos en las compañías agroquímicas. Si bien la labor tradicional nunca fue libre en el sentido de *libertad* que, según Arendt, se deriva de la acción política colectiva, no carecía de libertad en la manera como ella lo ha descrito. Pero no me malinterpreten; no estoy diciendo que los siervos o los esclavos no estuvieran oprimidos por terratenientes y señores. Arendt ha aseverado que la labor no era libre en *sí misma,* independientemente de si el trabajador era dominado por un señor o por un terrateniente. Puntos ciegos como éste forman parte del alto precio que hemos estado pagando desde hace mucho tiempo por ser herederos de una filosofía política fundada por dueños de esclavos.

LAS MÁQUINAS Y EL ORDEN ADMINISTRATIVO

El orden del trabajo en la fábrica y la oficina difiere enormemente del orden derivado de un oficio. Aquél es un orden manejado, como debe de ser. Aunque es posible encontrar quien desempeñe un oficio en las fábricas, el obrero ideal de una fábrica (por no decir el oficinista) no es un artesano con el orden del trabajo grabado en el ritmo de su cuerpo y alma. El obrero no sabe cómo hacer lo que sea que produzca la fábrica. Separado de la fábrica, el obrero se convierte en un *desempleado* más. El trabajo del administrador es poner orden a la actividad de dichos obreros. Por definición, la administración se da de arriba abajo. El orden no se desprende de un diálogo con la naturaleza; la administración como ciencia es el resultado de un diálogo entre el principio de menos acción y las capacidades de la maquinaria (la palabra *maquinaria* incluye el cuerpo del obrero y —para la administra-

ción *humanista*— su espíritu). No es necesario que el obrero asimile o entienda el orden; es suficiente con que lo siga.

El orden administrativo se incorpora a la propia máquina. Pensemos nuevamente en una cadena de montaje. La cadena de montaje es una ordenación administrativa del trabajo convertida en maquinaria. Es la materialización de una serie de órdenes: instala esta pieza, suelda esta otra, aprieta unas tuercas. El producto también tiene incorporado el orden del trabajo administrado. Está *diseñado* como algo que van a fabricar en una cadena de montaje obreros administrados y nadie más. Todos aprendemos en la escuela que las piezas estandarizadas e intercambiables hicieron posible la cadena de montaje, pero no hemos aprendido a considerar políticamente este medio de producción. Los productos hechos de piezas estandarizadas e intercambiables son productos que requieren un orden de trabajo administrado. Es cierto, un efecto secundario inesperado de esta forma de producción fue una especie de democracia de las reparaciones de aficionados, pues los dueños podían reparar fácilmente su automóvil o lavadora comprando e instalando piezas nuevas. Sin embargo, recientemente esta opción también está siendo descartada, dado que más y más productos se fabrican de manera tal que no es posible repararlos ni desarmarlos. Los productos se encuentran sellados dentro de plástico o ensamblados con esos tornillos que nos sacan de quicio por su ranura plana y su ángulo de rotación. Estos productos llevan incorporada una orden para el dueño: no me repararás; debes comprar uno nuevo o prescindir de mí. Cada vez más, las viviendas también se construyen de manera que la única reparación posible consiste en cambiar un foco o un grifo.

Elíjase una tecnología y se elegirá la política —el orden del trabajo— que la acompaña. Elíjase el consumo masivo y se elegirá la producción masiva y el orden del trabajo administrado. Elíjase una fábrica grande y se elegirá la oligarquía administrativa y la desigualdad social. Y, una vez más, hay una gran diferencia entre la desigualdad que separa al administrador del obrero, y la que separa a maestro y aprendiz. La relación entre administrador y obrero (como señala Marx) se parece más a la relación entre oficial y recluta en el ejército. Salvo contadas excepciones, los obreros nunca se convierten en administradores, y salvo raras excepciones, los administradores nunca hacen el trabajo. La producción en masa de automóviles en los países industrialmente avanzados fue una elección. El pueblo tal vez no estuvo totalmente consciente de que hacía esa elección, en parte porque en ese entonces creía ciegamente en la beneficencia e inevitabilidad del

progreso tecnológico, y en parte porque no tenía ni la menor idea de los grandes cambios que tomarían por asalto a la civilización. No obstante, fue una elección política, incluso entonces —como, por ejemplo, cuando los gobiernos empezaron a desviar a la construcción de autopistas los fondos asignados a ferrocarriles y otros medios de transporte público. ¿Habría consentido el pueblo la construcción masiva de autopistas si hubiera sabido cuántos morirían en ellas, cuánta contaminación se arrojaría a la atmósfera debido a ellas y que algún día tendríamos que librar guerras petroleras para conseguir combustible para los automóviles que circulan en ellas? ¿Habría el pueblo elegido al automóvil si hubiera sabido exactamente cómo sería la vida en Detroit, Michigan, o Toyota, Japón, a principios de este siglo? Bueno, el pueblo no sabía estas cosas. Nosotros sí.

UN COMENTARIO ACERCA DEL CONSERVADURISMO TECNOLÓGICO

El espíritu del conservadurismo enseña que las técnicas, las instituciones, las tradiciones y los modales que se han gestado con los siglos ocultan más sabiduría y más usos de los que conocemos o podríamos conocer, de manera que si empezamos a descartarlos, probablemente perderemos cosas que no queríamos perder e iniciaríamos una reacción en cadena que destruiría más de lo que queríamos. Este espíritu surgió en respuesta al jacobinismo, considerado por los conservadores como la idea de que el mundo puede remoldearse, mediante la violencia si es necesario, para que se apegue a un patrón ideal dictaminado por la razón abstracta. Aquí también, el lenguaje de este siglo se ha confundido, y necesitamos una rectificación radical de nombres. El *conservadurismo* de la clase gobernante de la actualidad es el heredero histórico directo del jacobinismo, y las instituciones que éste busca preservar son el jacobinismo institucionalizado. Aquello que los conservadores de la clase gobernante desean preservar son las instituciones que conservan y extienden el poder de éstos, y con ese objetivo en mente están totalmente dispuestos a convertir colinas en valles con sus excavadoras, a transferir poblaciones, a demoler cualquier construcción, barrio o ciudad que se ponga en su camino. Tennyson escribió lo siguiente:

El mejor conservador es el hombre
Que corta la rama enmohecida.

Pero los conservadores de la clase gobernante buscan salvar la rama yendo en pos de la raíz, y el sistema económico y tecnológico que tratan de preservar ha erradicado más técnicas, costumbres e instituciones tradicionales que cualquier otra fuerza en la historia del mundo. Denominar *conservador* a este tipo de jacobinismo económico y tecnológico es como llamar conservacionista a un minero a cielo abierto porque preserva la institución de la explotación minera a cielo abierto.

El movimiento ecologista en años recientes ha encontrado el ámbito adecuado para el espíritu del conservadurismo. El argumento conservacionista clásico es adecuado en este caso: cuando el industrialista nos dice que su ciencia garantiza que se causará poco daño talando la Amazonia para obtener pulpa, o dejando escapar un poco más de radiación de un contenedor, o añadiendo otra sustancia química a la comida, no es la ignorancia sino la sabiduría conservacionista quien responde: *tu ciencia no puede saber tanto.*

Políticamente, la ecología importante aquí no es tanto la ecología de la selva (que tiene una importancia propia de otro tipo), sino la ecología surgida durante siglos de diálogo entre la naturaleza y quienes realizan trabajo productivo: entre agricultor, tierra y estación; entre carpintero, herramientas y madera; entre alfarero, arcilla y fuego; entre pescador, océano y clima. Como señalé anteriormente, éstos son diálogos en los que la clase gobernante rara vez participó y conoce muy poco. El producto de éstos ha sido la cultura del pueblo, la cultura del trabajo productivo, que en sus herramientas y técnicas lleva las tradiciones más antiguas conocidas por el hombre y que, comparadas con cada tradición y herencia que Edmund Burke buscaba proteger, hacen que éstas parezcan inventos modernos. Esta ecología, la serie de relaciones infinitamente complejas entre la cultura de producción del hombre y esa parte de la naturaleza en la que se ha basado la producción —más que la *ecología de juguete* que relaciona las instituciones de los grandes gobiernos, los grandes negocios y las grandes finanzas—, constituye la esfera adecuada del conservadurismo. Es en este caso cuando el cambio debe ser lento y cuidadoso, o, en algunos casos, detenerse totalmente; y es precisamente en este caso cuando los *conservadores* de la clase gobernante envían sus excavadoras. Sin embargo, la gente común, cuya vida está enraizada en esta ecología, la ha protegido de modo natural, y esta motivación ha constituido gran parte de la historia de las luchas populares desde los primeros días del capitalismo —desde el luddismo, mediante los movimientos obreros, hasta los movimientos antirredesarrollo, anticontaminación y antinucleares, pasando por el anticolonialismo.

Se dice que las personas son conservadores naturales, lo cual es cierto si se entiende de ese modo. El espíritu del conservadurismo tecnológico es, desde el punto de vista de los *conservadores* de la clase gobernante, una de las fuerzas más subversivas que hoy por hoy actúan en el mundo.

LA ENERGÍA NUCLEAR

Cuando visité la reserva nuclear de Hanford con el grupo de estudiantes japoneses, nos dieron un breve recorrido por el lugar. Habíamos programado nuestro viaje para estar ahí el día del bombardeo nuclear en Hiroshima. El guía parecía algo nervioso y a la defensiva, y pasó por alto el enorme panel con fotografías que mostraban el programa acelerado para construir la bomba de Nagasaki y los festejos en Hanford y Richland cuando se supo que la explosión sobre Hiroshima había sido todo un éxito. En lugar de hablar acerca de la guerra, el guía se explayó en la seguridad de la energía nuclear. No se podía garantizar la seguridad de los residuos enterrados, dijo, pero se les vigilaría muy de cerca hasta que dejaran de ser peligrosos. Yo levanté la mano y le pregunté:

—Usted dijo que los residuos generados aquí serían peligrosos durante 25 000 años. ¿Quién va a vigilarlos durante tanto tiempo?

—El gobierno de Estados Unidos, por supuesto.

—¿Alguna vez ha sabido de un gobierno que dure 25 000 años?

El hombre me miró con furia y se rehusó a contestar. Aparentemente pensó que mi pregunta no era patriótica. Yo, por otra parte, me di cuenta de que hablaba con un tonto. A los críticos de la energía nuclear que no son físicos nucleares se les suele acusar de meterse en asuntos sobre los cuales no son expertos. Me di cuenta entonces de que este hombre estaba metiéndose en el campo de la política —mi campo—, sobre el cual no tenía ni pizca de idea.

El argumento de que las plantas de energía nuclear son seguras no sólo es un argumento tecnológico, también se basa en ideas acerca de la política y la historia. Presupone cierta medida de estabilidad política que la historia nunca ha conocido. No sólo presupone que Estados Unidos y cualquier otro gobierno que construya plantas nucleares durará 25 000 años, sino también que no habrá ninguna guerra importante durante 25 000 años. Estos fabricantes de bombas pocas veces mencionan la vulnerabilidad de sus plantas nucleares a las bombas. El

gobierno japonés, que durante la guerra fría construyó todo su sistema de defensa militar basándose en la hipótesis de una invasión desde la Unión Soviética, también erigió una hilera de plantas nucleares a lo largo de la costa con el Mar de Japón, de fácil acceso para los submarinos soviéticos. Para sustentar la afirmación de que estas plantas son seguras, el gobierno debería haber sabido que no habría guerra contra la Unión Soviética. Desafortunadamente, sin embargo, esto no lo puede saber nadie, y mucho menos la ciencia de la física nuclear.

Por otra parte, el argumento de la seguridad de la energía nuclear presupone una teoría de la historia. Es sorprendente que aún no se haya descubierto una tecnología adecuada para la eliminación segura de desechos nucleares. Los *expertos* nos aseguran que pronto se inventará esa tecnología. ¿En qué clase de conocimiento se basa esta aseveración? De nuevo, no en la ciencia: la ciencia como tal no ha producido dicha tecnología. La aseveración de que la producirá no es una declaración científica sino una predicción histórica. Se basa en la idea de que la ciencia no sólo avanza, sino que lo hará indefinidamente. Decir que sin duda solucionará ese problema puede justificarse únicamente si nos basamos en el supuesto de que puede resolver cualquier problema. Esta afirmación resulta un poco extraña, viniendo de expertos cuya metodología supuestamente se basa en evidencia empírica: para obtener evidencia empírica sobre lo que la ciencia podría lograr en el futuro, todo lo que podemos hacer es esperar y ver qué pasa. En realidad, el enunciado de que la ciencia seguramente resolverá este problema no es más que una conjetura basada en una analogía muy trillada y confusa: bueno, ya solucionó muchos problemas en el pasado, ¿o no? Esta réplica pasa por alto el hecho de que la ciencia no ha podido resolver muchos problemas a pesar de que los científicos han hecho un gran esfuerzo. Por ejemplo, no se ha podido convertir el plomo en oro ni se ha descubierto el elixir de la eterna juventud.

De manera que los científicos que dicen que la energía nuclear es segura, o *suficientemente* segura, están saliéndose de su campo de experiencia. Al decir que estos asuntos deberían dejarse a los científicos, están tratando de usurpar una cuestión política legítima para colocarla en la jurisdicción exclusiva de la clase de los científicos: en pocas palabras, están tratando de usurpar el poder político. No es una cuestión científica si la tecnología es *suficientemente* segura, sino una elección, una elección que pueden hacerla legítimamente sólo quienes resultarán perjudicados si la elección es errónea.

Después del accidente nuclear en la isla de Tres Millas, Nakao Hajime llegó de Japón para entrevistar a quienes vivían en esa zona. Descubrió que él era el primero en hacerlo. Los científicos estadunidenses creían que averiguarían qué había sucedido observando sus instrumentos, y no preguntando a la gente. Debido a que Nakao no es científico, tuvo la libertad de observar cosas y meditar acerca de cosas vetadas por la ciencia a los científicos. Nakao decidió utilizar un método de investigación que en cierto modo es más empírico que el de los científicos: tomar como información primaria las vivencias de la gente, y las lecturas en los instrumentos como datos secundarios.

Muchas de las víctimas le dijeron haber vivido experiencias inusuales el día de la fuga: un rugido ensordecedor, un sabor a metal en la boca, la sensación de asfixia en la garganta, náuseas, una quemadura alrededor de los ojos ("como si hubiera soldado sin gafas protectoras", dijo uno), resequedad en la piel semejante a una ligera quemadura por el sol y despellejamiento unos cuantos días después.[26] Muchos también observaron que sus mascotas y otros animales murieron; los pájaros se estrellaban contra el parabrisas de los automóviles en movimiento.

Los científicos, en contraste, aseveraron que, a juzgar por las lecturas en sus instrumentos, los niveles de radiación eran demasiado bajos para que los residentes sintieran algún efecto. Considérese qué forma tan notable de "ciencia empírica" es ésta. ¿En qué experiencia o experimento podría basarse tal conclusión? Nunca antes había ocurrido un accidente serio en una planta nuclear. ¿Cómo saber qué pasa cuando una nube radioactiva atraviesa una ciudad? Las conclusiones de los científicos se basaron en modelos y especulaciones, no en la experiencia.

No obstante, cuando se anunció, con base en la autoridad de la "ciencia", que la radiación había sido demasiado baja para notarse, mucha gente empezó a dudar de sus experiencias e, incluso, a avergonzarse de ellas, como si lo que vivieron hubiera sido indicio de rezago científico, ignorancia e, incluso, debilidad. Estas reacciones empeoraron cuando los científicos empezaron a decir que esas expe-

[26] Nakao Hajime, "Three Mile Island: The Language of Science and the People's Reality" (trads. Sara Acherman y Rebecca Jennison), *Kyoto Review,* núm. 12, primavera de 1980, pp. 1-21, y núm. 13, primavera de 1981, pp. 36-53. Nakao, "Kagaku ni Azamukareta Juumintachi" (Residentes engañados por la ciencia), en *Hoshano no Nagareta Machi* [La ciudad radiada], Hironaka Natsuko y Ogura Mieko (comps.), Tokio, Aun Press, 1989, pp. 74-79.

riencias fueron los "efectos psicológicos" del accidente. Los ojos enrojecidos, la náusea y otros síntomas se diagnosticaron como manifestaciones de pánico. Dicho llanamente, se tachó de cobardes y neuróticos a quienes afirmaron sentir que la radiación atacaba su cuerpo —radiación que no registraban los instrumentos.

Cuando uno lo piensa, la determinación de las vivencias de la gente a partir de un método deductivo basado en las lecturas registradas en instrumentos científicos —sin preguntar a los afectados— es un método científico extraño. La gente debe encontrarse tremendamente desvalida para dejarse confundir por la "ciencia" a tal grado que le creen más a los instrumentos que a los mensajes de su propio cuerpo. De hecho, los habitantes de la zona alrededor de la isla de Tres Millas superaron este desvalimiento al organizar su comunidad. Al reunirse con frecuencia y relatarse sus experiencias, las personas llegaron a entender que lo que vivieron fue real. Sin embargo, también es cierto que, hasta ahora, sólo se han presentado demandas por tensión psicológica contra la compañía nuclear.

SALTOS TECNOLÓGICOS

Algunos podrían argumentar que a estas alturas resulta inútil lamentar la desaparición del obrero artesano preindustrial. El industrialismo llegó para quedarse y *resulta imposible retroceder el reloj*. ¡Qué mala analogía resulta este dicho! En realidad, sí es posible retroceder los relojes; éstos tienen agujas para hacer justamente eso. Lo imposible es hacer que el propio pasado ocurra de nuevo. Los sucesos no pueden repetirse y la gente ha muerto, pero nosotros sí podemos conocer qué cosas eran familiares para la gente del pasado. Nosotros podemos abrir una nuez con un martillo, vestir ropa de lana tejida a mano y beber agua en una taza de barro, pues éstas no son tecnologías del neolítico. Sí, el industrialismo llegó para quedarse, y esto nos ha puesto a marchar en filas cerradas hacia una catástrofe ecológica. Haríamos bien en buscar sabiduría donde ésta pueda hallarse.

Además, decir que ya es demasiado tarde es ser eurocéntrico. Si bien no hay ningún lugar ajeno al industrialismo, sí hay lugares menos saturados de industrialismo que Europa, Estados Unidos y Japón. En lugar de condenarse por seguir mecánicamente la historia miserable de la industrialización europea, tal vez los países del tercer

mundo podrían aprender de la experiencia europea y avanzar directamente hacia un futuro mejor.

Roger Posadas, de la Universidad de las Filipinas, sugiere esta idea en su artículo "Leapfrogging the Scientific-Technological Gap".[27] Posadas argumenta que un país como las Filipinas se encuentra en posición de elegir la tecnología que guste de los países industrializados, sin tener que atravesar por todas las etapas que esos países experimentaron para desarrollar dichas tecnologías. El argumento es persuasivo y plantea posibilidades interesantes. Sin embargo, para que esta posibilidad sea una alternativa real para los países del tercer mundo, la idea necesita liberarse del todo, y no sólo en parte, de la fe dogmática en el progreso tecnológico.

Posadas dice que el objetivo de su programa para las Filipinas es "la supremacía científica nacional". Con este fin, propone reorientar totalmente el sistema educativo, económico, cultural y político: "En resumen, la aplicación exitosa de una estrategia de saltos tecnológicos entraña la transformación radical de nuestro sistema actual y la fundación de un sistema social totalmente nuevo" (p. 37). Nótese aquí el ordenamiento de los medios y los fines. Original y genéricamente, la tecnología es un medio por excelencia, una manera de lograr que algo se haga. Valoramos la buena tecnología cuando nos ayuda a realizar un buen trabajo, si reduce el tiempo dedicado a trabajos pesados y si deja tiempo libre para la enseñanza, la cultura, el esparcimiento y la búsqueda de una política libre. Pero en este caso, es justo lo contrario. La tecnología es el objetivo en pos del cual debe rehacerse todo el sistema social, político, económico y educativo. Es decir, se considera a la tecnología como un medio.

Concuerdo con Posadas en que la introducción de nuevas tecnologías implica cambios en el sistema político; eso es justo lo que he estado tratando de argumentar en este capítulo. Pero partir del supuesto de que las tecnologías *del futuro* son el objetivo, para luego proponer que la sociedad se reorganice para producirlas, es ir en contra del orden natural de prioridades.

Esta tendencia a considerar que la ciencia y la tecnología tienen un valor trascendental, más que uno instrumental, llega a límites casi religiosos y vuelve difícil sostener una discusión científica sobre la ciencia. Declaraciones como que deberíamos saltar hacia el futuro científico, que se presentan como si fueran evidentes, carecen de

[27] Roger Posadas, "Leapfrogging the Scientific-Technological Gap", *Diliman Review* 34, enero-febrero de 1986.

fundamento científico (es decir, empírico). El *futuro científico* significa "lo que sigue" en la lógica de los avances científicos. Decir que esto forzosamente será bueno para los seres humanos y su mundo no es hacer una declaración científica, sino convertir una profesión en un acto de fe en la ciencia. Con respecto a *lo que sigue* en la tecnología, resulta igual de fácil predecir un holocausto nuclear o el invento de un *ciborg* biotecnológico/robótico que convierta la vida humana en algo *obsoleto,* que cualquier otro escenario.

La lista de Posadas con las tecnologías de *tercera ola* que las Filipinas debería considerar incluye "microelectrónica, robótica, computación, tecnología láser, optoelectrónica y fibra óptica, ingeniería genética, fotovoltaicidad, polímeros y otros materiales sintéticos" (p. 33). Aunque no sé mucho de estas cosas, y creo que tampoco los habitantes de Manila, Tokio o Berlín, sí sé que gran parte de lo que producen estas tecnologías se utiliza en el ejército, en juguetes (incluidos aquellos grandes y costosos para los científicos adultos), en los llamados *so-what products* (productos como, por ejemplo, radios del tamaño de una tarjeta de crédito), en el exhibicionismo tecnológico —en pocas palabras, en lo que Ruskin denomina *illth,* en oposición a *wealth.*

Posadas escribe: "Las tecnologías *intermedias, apropiadas o alternativas* basadas en la filosofía schumacheriana de que 'lo pequeño es hermoso'" caen en la categoría de tecnologías preindustriales de primera ola y "se basan en conocimientos empíricos más que científicos" (p. 33; cursivas en el original). Esta aseveración no es cierta, pero sí es de llamar la atención el hecho de que la forma y el conocimiento en que se basa una técnica debieran proponerse como medida del valor de dicha técnica. A la afirmación de que la tecnología aumenta de valor en la medida que avanza la sofisticación científica no la puede sustentar el método científico de ninguna ola. Creo que resulta liberador recordarnos que la mayoría de las tecnologías que un ser humano realmente necesita para llevar una vida ordenada, cómoda y saludable son antiguas. ¿Querría alguien discutir seriamente que los robots son más importantes para los seres humanos que la ropa tejida, o que las computadoras son más importantes que una vivienda con techo, paredes y ventanas? Son estas tecnologías de antaño —el cultivo de la tierra; la domesticación de animales; la pesca con redes, anzuelos y trampas; la manufactura de platos con arcilla y del vidrio con arena, extrayendo metales de la mena; la cocina con fuego; el canto y el baile al son de instrumentos musicales; la elaboración de

figuras imaginativas a través de la pintura, el teñido o la escultura en madera, piedra o arcilla— las que han conformado la sociedad humana, y ninguna de ellas se ha vuelto obsoleta ante una técnica de tercera ola.

Con esto no quiero formular el argumento contrario e igualmente mecánico de que todas las tecnologías carecen de valor o son perjudiciales. Algunas son valiosas, otras son dañinas y muchas llevan el título de *so what?*. El punto es que el valor de una tecnología debe determinarse con base en sus efectos en la gente, la sociedad y el ambiente natural, no por el momento en que fue creada.

Por otra parte, se tiene la ilusión de que las tecnologías más *avanzadas* son las que implican más dinero y poder. Las tecnologías que se nos presentan como tecnologías de tercera ola son casi siempre aquellas en las que se ha invertido mucho dinero, que constituyen el fruto de numerosos ejércitos de científicos y tecnólogos con becas del gobierno o de multinacionales y que producen *espectáculos* tecnológicos que asombran al mundo. Resulta fácil olvidar que otras tecnologías más democráticas también podrían ser nuevas y progresistas, aunque no den tanto *show*.

En un libro sobre China, vi recientemente la fotografía de una bicicleta y un camión que avanzaban sobre una carretera. El pie de foto decía algo como: "Lo viejo y lo nuevo lado a lado". Esto ejemplifica bien la ilusión: debido a que el camión está motorizado y es más grande que la bicicleta, lo consideramos "más nuevo". La realidad, por supuesto, es que la bicicleta es sólo unos cuantos años más vieja. Asimismo, con base en el criterio tecnológico de la eficiencia energética —calorías consumidas por distancia recorrida—, se dice que la bicicleta no tiene parangón con ningún otro medio de transportación terrestre, y sigue mejorando.

La bicicleta parecería un chiste en la lista de Posadas. La tecnología de la bicicleta no es de altos vuelos ni potente; su producción no requiere científicos con doctorados de universidades de renombre; tampoco se necesitan grandes fábricas para su producción. A pesar de esto, no hay duda de que las Filipinas de Posadas necesitan más del sector de la bicicleta que, por poner un caso, de la fibra óptica. Sucede que las Filipinas es virtualmente única entre los países asiáticos por su devoción al motor de combustión interna, lo cual hace de lado a la bicicleta. Esta obsesión probablemente es un efecto secundario de la colonización por parte de Estados Unidos, el centro mundial del fetichismo automotriz. La mayoría de los demás países asiáticos están llenos

de bicicletas. Incluso en la cosmopolita ciudad de Tokio hay más bicicletas que automóviles. En estos países, las bicicletas no son juguetes sino un medio de transporte para empleados y compradores, y se les utiliza para transportar carga ligera (correspondencia) y gente. En Corea del Sur se fabrican bicicletas de uso rudo para envíos con cargas enormes. En las Filipinas, el útil cochecito lateral para bicicleta se fabrica en diminutas herrerías, pero casi todas las bicicletas son importadas, trátese de bicicletas de carreras de diez velocidades o de las que tienen ruedas pequeñas, como la BMX. En ambos casos, se las utiliza para hacer deporte, no para trabajar. Con un poco de ánimo, los herreros y mecánicos expertos de las Filipinas (cuyo número es abundante) podrían manufacturar fácilmente una bicicleta de trabajo y transporte económica, tan resistente y elegante como el maravilloso *jeepney.* Considérense los efectos que tendría un mayor uso de la bicicleta en 1] la contaminación por monóxido de carbono (Manila se encuentra permanentemente bajo una nube marrón), 2] la contaminación por ruido, 3] el tráfico, que fluiría con eficiencia y seguridad,* y 4] la cantidad de dinero que dejaría de salir del país anualmente debido a la importación de automóviles, refacciones y petróleo. Es la ilusión de que la bicicleta representa una *etapa tecnológica anterior* y de que se debe *avanzar* y no *retroceder,* lo que nos impide ver hechos tan evidentes como ésos. Un factor adicional consiste en que la bicicleta es el tipo de tecnología que despoja a las élites tecnológicas y científicas de poder e iniciativa, para ponerlos en manos del trabajador, a saber, de los herreros y mecánicos. Las élites científicas y tecnológicas, sin importar sus buenas intenciones, probablemente no perderían tiempo defendiendo tecnologías que no requieren sus servicios. En estos sentidos, la bicicleta puede servir como modelo aproximado de la tecnología democrática. Muchas otras tecnologías modestas están mejorando. Las herramientas manuales, por ejemplo, se fabrican con más precisión y de acero más duro. Desde la crisis petrolera de los años setenta, se han realizado notables mejoras de diseño en las estufas de madera en Norteamérica, lo cual ha generado un uso mucho más eficiente de la energía. Hace unos años charlé con un carpintero de la región Kalinga-Apayao en el norte de Luzón. Me dijo que utilizaba una sierra eléctrica para cortar sus tablones, dado que el aserradero local cobraba mucho y el uso de un serrucho tomaba demasiado tiempo. Le pregunté si sabía que se había inventado un aparato guía que, unido a una sierra eléctrica, facilitaba el corte de las tablas, y él me respondió que no. Es-

* Esto es, si algunas calles se reservaran para tránsito exclusivo de bicicletas.

te tipo de guía no es de la tercera ola, pero es nueva y es lo que este hombre puede utilizar para su trabajo.

El salto tecnológico es obvio y ocurre. Sin duda, no debemos pensar que un país en la situación tecnológica de las Filipinas está condenado a recorrer a ciegas y tropezones todas las etapas y los horrores de la industrialización, como le sucedió a Inglaterra, Francia, Japón o Estados Unidos. Una afirmación así sería tan absurda como señalar que los agricultores en la cordillera y otras regiones que transportan su carga en trineos de madera tirados por carabaos están obligados a utilizar la rueda de madera y el eje engrasado antes de poner neumáticos y cojinetes a sus carros (lo cual de hecho hacen, además de utilizar trineos). El salto tecnológico es inevitable, pero la pregunta es qué tecnología saltar. Sería muy sencillo que todas las tecnologías se encontraran alineadas en una sola fila, tal como lo piensan algunas personas. Pero no es la naturaleza de la tecnología ni de la inventiva humana ordenarse de esa manera. Las tecnologías surgen en todas direcciones. Una puede conducirnos a un futuro de alta tecnología catastrófico para el ambiente, o a un futuro donde los seres humanos hayan sido totalmente degradados por la máquina, o a uno donde partes del cuerpo humano hayan sido remplazadas con maquinaria (como Robocop), o, tal vez, a uno en el que presenciemos el despliegue más impresionante de proezas tecnológicas de tercera ola: una guerra nuclear. Elegir la alta tecnología sólo porque es tecnología de altos vuelos, o la tecnología de tercera ola sólo porque tres es el número que le sigue a dos, no nos proporciona ninguna defensa contra estos futuros cacotópicos.

Está también la cuestión de qué distancia saltar. La expresión *salto al siglo XXI* ya no impresiona: ¡ya estamos ahí! Las *naciones hiperindustrializadas* de Iván Illich se encuentran actualmente en un estado de confusión tecnológica grave, y no es claro si lograrán pasar a un modo y nivel de producción que detenga su rápido avance hacia un ecocidio y, por ende, hacia el suicidio. En vez de saltar hacia el meollo del problema, ¿por qué no tratar de saltar sobre él hacia una solución? Illich escribió: "Dos terceras partes de la humanidad aún pueden librar la era industrial si eligen ahora un equilibrio postindustrial en su modo de producción, mismo que las naciones hiperindustrializadas se verán obligadas a adoptar como una alternativa al caos."[28] Dar el calificativo de *salto hacia el futuro lejano* a la construcción de una sociedad con herramientas democráticas y con un nivel

[28] Ivan Illich, *Tools for Conviviality,* Nueva York, Harper, 1973, p. ix.

y modo de producción no ecocida no es un regreso a una especie de teoría tecnodeterminista del desarrollo, sino sólo una expresión de esperanza. Es la determinación, y no el determinismo, lo que nos llevará ahí.

¿LE IMPORTA ESTO A LOS OBREROS?

Así como los ricos a veces señalan que los pobres sólo se preocupan por la comida y la vivienda, las élites a veces argumentan que los obreros sólo se preocupan de hacer el trabajo y recibir su quincena. El empoderamiento o desempoderamiento del obrero es un tema sensible para los intelectuales, pero prácticamente irrelevante para los hombres y las mujeres en el centro laboral.

Esto resulta difícil de demostrar claramente. Es evidente que después de muchas generaciones de sistema fabril es posible encontrar obreros que digan que no les importa el trabajo, sino sólo su paga. Pero, más que afirmaciones, declaraciones como ésta en realidad son acusaciones amargas contra el sistema. En contraste con lo señalado arriba, en general puede decirse que probablemente las únicas personas que en verdad creen que la satisfacción laboral no le importa a los obreros son quienes nunca han hecho un trabajo productivo.

En 1987 viajé a la provincia de Negros Occidental en las Filipinas y visité un pequeño taller en régimen de cooperativa. En ese entonces, el desplome de la industria azucarera había llevado a Negros a la inanición, y este taller había arrancado con fondos de ayuda provenientes de Canadá. El taller lo manejaban mujeres que vivían en el poblado vecino de una refinería de azúcar que había cerrado. Representaba el primer trabajo que habían tenido en dos años y medio, un periodo en el cual ellas y su familia habían sobrevivido gracias a programas alimentarios de la UNICEF. Estas obreras manufacturaban muñecas con relleno para una compañía de Taiwán. Se trataba de un empleo pésimamente pagado, y resultaba trágico ver que en una región con tantas necesidades, la gente trabajara haciendo porquerías. (Por otra parte, el saber que trabajaban subcontratadas por una compañía taiwanesa me ayudó a desmitificar la historia exitosa de las economías de industrialización reciente.)

En todo caso, el proyecto se había configurado de manera que las mujeres se manejaran por su cuenta. Dos cosas llaman la atención en su manera de ordenar el trabajo. En primer lugar, habían

microdividido el trabajo: una hacía brazos, otra cabezas, otra sombreros, y así por el estilo. Pero también se rotaban los trabajos para que cada mujer hubiera hecho una muñeca completa, parte por parte, al terminar cada contrato. Es decir, habían organizado el trabajo de manera que se aprovechara al máximo su escaso valor de capacitación. Además, habían logrado que cada trabajadora tuviera la satisfacción de haber hecho algo. Esta elección sin duda desaceleraba su productividad, un asunto de cuidado para quienes trabajan al borde de la inanición. No obstante, cuando platicaron con nosotros dejaron muy en claro que este ordenamiento del trabajo les importaba muchísimo.

En segundo lugar, habían acomodado sus máquinas de coser (instrumentos de su propiedad, casi todas verdaderas reliquias que habían traído de su casa) en forma nunca antes vista en una fábrica: en círculo, viendo hacia el centro. No era necesario que preguntara el porqué, pero lo hice, y recibí la respuesta y las risas que esperaba: "¡Para que podamos platicar unas con otras mientras trabajamos!" De nuevo, a costas de una productividad que haría trinar a cualquier capataz, estas trabajadoras habían transformado su penoso trabajo en una ocasión social agradable. ¿Qué otra justificación más que la arrogancia elitista hay para decir que arreglos como éstos le importan menos a los pobres que a cualquier otra persona?

Negros nos da otro ejemplo sorprendente. Los agricultores de la Federación Nacional de Trabajadores del Azúcar (NSFW) y de la Asociación de Pequeños Agricultores de Negros (SFAN) están tratando de crear una tecnología agrícola que no sólo les genere un suministro constante de alimento e ingresos, sino también de *autosuficiencia*.[29] Cuando utilizan esta expresión, no se refieren al ideal norteamericano de *autosuficiencia* individual, sino de autosuficiencia de las comunidades agrícolas y del campesinado en su conjunto. Con este fin están volviendo a aprender la agricultura orgánica.* Obviamente, para ellos, la *agricultura orgánica* no es una idea novedosa en boga, como la consideran algunos defensores urbanos de la comida saludable; es la manera de sembrar a la usanza ancestral de las Filipinas hasta hace un par de décadas. Estos trabajadores no desean volver a utilizar

[29] Véase Douglas Lummis, "Starving in Sugarland", *AMPO: Japan-Asia Quarterly Review* 18, núm. 1, 1986, pp. 43-48.

* En el caso de los trabajadores del sector azucarero, *volver a aprender* tal vez no sea la expresión adecuada. El trabajo en los cañaverales en realidad no es un trabajo agrícola, y muchos trabajadores necesitan y quieren aprender la agricultura desde

fertilizantes y plaguicidas orgánicos para cultivar alimentos más nutritivos y sin tanto veneno (una cuestión de vida o muerte en una región donde los niños perecen de desnutrición), sino también para liberarse de las garras de las multinacionales que les venden las semillas y sustancias químicas para la agricultura de alta tecnología a precios que los mantienen en la pobreza y a merced de los usureros. Los cultivadores de arroz, en particular, desean descartar la variedad de semilla de alto rendimiento y actualmente están probando la denominada *semilla tradicional* por esas mismas razones (la revolución verde fue un experimento de salto tecnológico con alta tecnología que distó mucho de ser liberador para el agricultor filipino).

Obsérvese cómo estos agricultores han corregido la relación medios-fin entre tecnología y fines sociales. Su lema no es la *productividad* sino la *autosuficiencia*. Su idea no consiste en introducir primero los métodos agrícolas tecnológicamente más avanzados y luego aceptar como *inevitables* las relaciones de producción y las formas sociales que se derivan de esos métodos. Más bien, empiezan con el tipo de comunidades que desean para vivir (comunidades autosuficientes) y luego buscan las tecnologías agrícolas que lo hagan posible. Esta postura refleja lo que significa controlar las herramientas y no ser controlado por ellas. Por supuesto, ni los trabajadores del sector azucarero, ni los pequeños cultivadores de arroz pueden tener un éxito total en sus metas sin una verdadera reforma agraria, negada hasta ahora por el gobierno. A la fecha de esta publicación, en Negros se estaba reprimiendo a estos trabajadores por realizar los experimentos mencionados. Para un gobierno de terratenientes, la imagen de un país de agricultores económica y tecnológicamente autosuficientes es su peor pesadilla.

4. LA TRADICIÓN DEFECTUOSA DE LA DEMOCRACIA

Acuñemos la expresión *estado de democracia*. Como metáfora que evoca la imagen de un cambio de estado en la física, el término puede ayudarnos a distinguir entre el fenómeno de democracia mismo y las instituciones que construimos con la esperanza de poder establecerla y mantenerla. Esta diferencia a su vez puede ayudarnos a aclarar qué es la democracia. Como lo señalé en el capítulo 1, es un error referirse a las instituciones como si éstas fueran las condiciones que pretenden promover. Tendemos a pensar que las instituciones de enseñanza, el Departamento de Justicia y la Iglesia son lugares de enseñanza, justicia y religión. No sería tan probable que cometiéramos el error análogo de considerar salones de belleza, gimnasios y penitenciarías, por poner un ejemplo de instituciones, como lugares de belleza, ejercicio y penitencia.

Según Montesquieu, la democracia necesita, además de la ley y del poder para aplicarla, "otro catalizador[...], a saber la virtud".[1] Es decir, puede haber democracia donde hay virtud política, pero lo contrario no es posible. Los científicos políticos modernos han trabajado arduamente para crear definiciones de democracia que no requieren esta intangible cualidad, definiciones que afirman que la democracia existe donde se aplican ciertas leyes y procedimientos, donde se siguen ciertas reglas del juego, donde prevalece el avance en la toma de decisiones. Pero la forma política caracterizada por el hecho de que el pueblo siga ciertas reglas y procedimientos es algo que Montesquieu ubica dentro de una categoría totalmente diferente. No es en una democracia, sino en una aristocracia, donde el pueblo no gobierna y "la gente[...] está restringida por sus leyes". En esta situación, agrega Montesquieu, "tienen, por lo tanto, menos oportunidad para la virtud que el pueblo en una democracia".[2] Para Montesquieu, democracia es el nombre de una forma de gobierno, no de una forma de obediencia. Es el nombre de la situación en la que el

[1] Baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (trad. Thomas Nugent; introd. de Franz Neumann), Nueva York, Hafner, 1949, p. 20. [*El espíritu de las leyes,* varias ed. en esp.].

[2] *Ibid,* p. 22.

pueblo ocupa el asiento soberano del poder, lo cual significa que tiene poder *por encima* de la ley. En esta situación, nada salvo una virtud política puede llevarlo a usar este poder de manera ordenada y limitada. Pensar en eso pone nerviosos a quienes escriben sobre política y les gusta pasar rápidamente —como lo hizo el mismo Montesquieu— a la descripción de frenos y equilibrios u otros arreglos institucionales que harían que el comportamiento político del pueblo fuera ordenado y predecible. Pero una situación en la que el comportamiento del pueblo es ordenado y limitado gracias a su virtud, y otra en la que es ordenado porque está restringido por instituciones y leyes, son dos cosas bastante diferentes, aun si en la vida real estos dos factores generalmente aparecen juntos. Si Montesquieu tiene razón, el estado de democracia es preinstitucional. Es el pueblo mismo quien ocupa el lugar del legislador. Su virtud es la virtud positiva y creativa capaz de crear una ley justa, y no simplemente la virtud pasiva de obediencia a la ley. Pero definirlo no equivale a decir que es anticonstitucional o antilegislativo. Existen ciertas leyes, instituciones y procedimientos afines a la democracia, por los cuales han luchado los demócratas desde la antigüedad y aún siguen haciéndolo. Derechos equitativos para los ciudadanos, procedimientos justos que son del conocimiento de todos, análisis público de las elecciones públicas, igualdad rigurosa en relación a la riqueza y al control sobre los medios de producción, poder dispersado regionalmente —todas éstas son exigencias democráticas esenciales. Pero incluso si todas se han obtenido, si en ese momento sólo se aceptaron en forma pasiva sin conocimiento de la virtud política que las respalda, el resultado no será una democracia. Será más bien una situación parecida a la existente en la utopía de Moro, donde las leyes establecidas por el legislador mantenían al pueblo en un estado permanente de infancia feliz.

Aquí mi argumento corresponde a la tipología clásica de las formas de gobierno, cuyas tres formas básicas —gobierno de una sola persona, de unas cuantas o de muchas— se subdividen aún más en modos corruptos e incorruptos. Por estado de democracia me refiero al que corresponde al gobierno incorrupto dirigido por muchas personas. Pero sería un error pensar en la virtud y en la corrupción como elementos *normativos* meramente intangibles, cuya presencia o ausencia no modifica la forma política misma. *Cambio de estado* es una figura apropiada precisamente porque hay un cambio marcado en la forma, aun cuando el elemento mismo permanece igual, como cuan-

do el hielo se convierte en agua y el agua en vapor. En un estado de democracia, las moléculas políticas establecen diferentes relaciones entre ellas e interactúan de modo distinto. Como en el caso de la transformación del agua en vapor, este cambio puede generar un poder extraordinario.

El poder que genera el estado de democracia es difícil de explicar, e incluso resulta difícil concebirlo en una época en la que se nos enseña a creer, junto con Max Weber, que la base del poder del estado es el monopolio de éste sobre la violencia legítima. Cuando el poder democrático aparece, lo hace de modo totalmente imprevisto e inesperado, aun para los mismos participantes. Y puesto que no es fácil explicarlo en el lenguaje de la ciencia política contemporánea, se borra de los archivos de fenómenos políticos con una *explicación* en alguna otra terminología. Se le puede dar un matiz positivo describiéndolo como un milagro, o uno negativo describiéndolo como una revuelta.

Las elecciones presidenciales en las Filipinas de febrero de 1986 fueron boicoteadas por las fuerzas más realistas de izquierda. El boicot no fue resultado de la ignorancia. Estaba respaldado por gran parte de la experiencia colectiva de la ciencia política moderna, marxista o liberal: a los dictadores no se les derriba con elecciones civiles. Esta idea se acerca mucho a tener el estatus de ley de la política del poder, prácticamente imposible de ocurrir. Y, sin embargo, sucedió: no sólo hubo elecciones, sino que el pueblo filipino se levantó para hacer valer los resultados electorales. El poder del dictador se desintegró.

Lo más sorprendente fue que, después de este suceso, los *realistas políticos* de toda tendencia empezaron a inventar argumentos para probar que nunca había sucedido. De hecho, nos dijeron que había sido un golpe militar, que Ronald Reagan estaba detrás del golpe, que la CIA lo había urdido, que Juan Ponce Enrile lo había planeado todo. Cualquier cosa menos que un poder democrático había derrotado a un dictador militar. Es cierto que el momento del Poder del Pueblo terminó rápidamente, que al pueblo filipino se le había incitado a poner su confianza en el lugar equivocado y que hoy está pagando un precio amargo por esa elección. El punto aquí es que, en ese momento, el Poder del Pueblo era un poder verdadero.

Los políticos y los cínicos en el poder quieren pensar que su poder y su cinismo están protegidos por leyes de bronce. Se sienten incómodos cuando esas leyes de bronce empiezan a disolverse ante sus

ojos, y satisfechos cuando las leyes los reafirman. Estoy dispuesto a creer que existen tales leyes de bronce de poder en la política y en la ciencia social. Sólo que a veces la gente no las desobedece. Ésta es la característica peculiar de las leyes en la ciencia social. Las podemos hacer o descubrirlas, y pueden ser exactas, pero esta exactitud en sí no puede impedir que la gente decida hacer otra cosa. Cuando muchas personas hacen otra cosa, sucede lo equivalente a un cambio de estado, y las leyes antiguas ya no sirven. No se puede saber qué hará el vapor mirando el hielo.

En *On Revolution,* Hannah Arendt señala que desde el nacimiento de la nación-estado moderna, una revolución tras otra han producido, por lo menos en las primeras etapas, una forma política peculiar a la que ella denomina sistema concejal. Cuando la revolución aún es revolucionaria, la organización política se ha dividido naturalmente una y otra vez en unidades suficientemente pequeñas para que las personas pudieran enfrentarse unas a otras en comunidades reales, hablar entre ellas y elegir y actuar colectivamente. Lo notable es que la gente, en culturas y en circunstancias históricas muy diferentes, ha caído constantemente en esta forma política, incluso en ausencia de una teoría o ideología política que la apoyara o que fuera capaz de explicarla. Apareció incluso donde una teoría revolucionaria proponía un tipo de organización política para la revolución totalmente diferente: el partido revolucionario.[3] Esta forma se puede entender como el estado de democracia que lucha para reafirmarse en una época en la que teóricamente ha sido descartado. Cuando se redefinió la *democracia* como el gobierno por representantes elegidos en la enorme nación-estado, el verdadero estado de democracia se convirtió en un fenómeno político sin nombre. Pero robar su nombre y abolir su estatuto teórico no lo elimina como fenómeno posible. Algunas cosas no pueden sacarse de la existencia. Ahora, tanto como antes, es cierto que el estado de democracia es una configuración posible y que bus-

[3] Hannah Arendt, *On Revolution,* Nueva York, Viking, 1963, capítulo 6 *passim:* "Cada vez que aparecían [los concejos], surgían como órganos espontáneos de la gente, no sólo fuera de todo partido revolucionario sino también de modo totalmente inesperado por sus líderes" (p. 252). Arendt observó el sistema concejal en las revoluciones que ocurrieron en América, Francia, Rusia y, en 1956, en Hungría. Desde entonces, seguramente lo habrá visto también en las revoluciones en Europa oriental, así como en *las organizaciones sectoriales* del movimiento popular filipino tras la insurrección del Poder del Pueblo en 1987.

ca un grupo humano lo bastante pequeño como para hacer posible la formación de una ciudadanía visible.

Por lo tanto, no es de sorprender que resulte difícil a quienes han experimentado un estado de democracia encontrar las palabras para expresarlo. En las Filipinas, la gente sigue hablando del *milagro* de EDSA (el acrónimo para Epifanio de los Santos Avenue, donde personas desarmadas detuvieron el avance de la infantería blindada de Ferdinando Marcos). A un miembro polaco de Solidaridad que entrevisté en 1987 le cambió el tono de voz cuando empezó a hablarme de *aquellos días* y me dijo que no creía que alguien que no hubiera estado allí pudiera entender la esencia del asunto o creer en ella. No se trataba de una huelga sindical común, no pretendía expulsar a los hombres en el poder, ni tampoco tenía que ver con el precio de la carne o las largas filas de espera. Se trataba de una situación en la que las instituciones políticas y militares de la dictadura habían permanecido totalmente intactas y, aun así, no habían sido capaces de gobernar una sociedad que había vivido el cambio de estado democrático.

Mucha gente que participó en los movimientos de los sesenta experimentó algo similar, aunque en una escala más pequeña. Yo me encontraba en la Universidad de California durante el Movimiento por la Libertad de Expresión en 1964 y, desde entonces, nunca volví a ver la política de la misma manera. Lo que empezó como una pequeña protesta que buscaba influir en la política de la universidad creció hasta *convertirse* en la universidad o, por lo menos, en gran parte de la universidad. La universidad no pudo atacar el movimiento sin destrozarse a sí misma. Durante el semestre de otoño, un sistema de comunicaciones completamente nuevo proliferó en el campus. Recuerdo haber pensado en lo que habría podido decir alguien que mirara la universidad desde un avión: que la universidad se encontraba en un estado extraordinario. En vez de desfiles de estudiantes mutuamente enajenados caminando obedientemente hacia sus clases, por todos lados había pequeños grupos de entre cinco y veinte personas, charlando, intercambiando información, discutiendo frenéticamente. Cada vez que uno de nosotros se encontraba con alguien que conocíamos, preguntábamos: "¿Qué has sabido?", y procedíamos a hablar de cualquier tema del que supiéramos algo. Me acuerdo que muchas veces nos dirigíamos a la biblioteca para estudiar y terminábamos atrapados en una discusión afuera del campus, y luego en otra, y en otra, hasta darme cuenta de que eran las seis de la tarde y había pasado el día de pie, hablando en la plaza. Se transmitía tanta

información a través de estos canales orales que los canales comunes se volvieron inútiles. Siempre teníamos más información sobre la situación de la que nos podían proporcionar la radio, la televisión o los periódicos; también sabíamos más que los administradores del campus. Además, participar en esta cultura de discusiones maratónicas nos dio una excelente educación política. De repente, lo que los estudiantes habían estado estudiando en clases... *importaba.* Las relaciones humanas se volvieron también más cálidas y menos competitivas. La gente adquirió más capacidad para hacer amigos y más voluntad para ayudar a los desconocidos. ¿Podría ser esto —nos preguntábamos— una pequeña, una frágil muestra de la legendaria entidad que ronda por la imaginación de la política liberal, de la comunidad política?

A principios de los sesenta, cuando el movimiento a favor de los derechos civiles y los primeros movimientos universitarios aún utilizaban la táctica de desobediencia civil no violenta, los críticos liberales se les opusieron con un lema que repetían sin cesar, como si tuviera el poder mágico de hacer que desaparecieran: "Estamos de acuerdo con sus metas, pero no con sus métodos." Esta objeción a menudo se tachaba de hipócrita, pero no lo era. Las metas del movimiento a favor de los derechos civiles y el Movimiento por la Libertad de Expresión fueron irreprochables para el liberalismo, ya que eran demandas de derechos avalados en la Constitución de Estados Unidos. Pero los métodos eran los métodos de una democracia radical y subversiva de la noción liberal que se tenía de la política. Y dentro del movimiento, era un secreto a voces que, a ojos de muchos activistas, el método se había convertido en parte importante del ánimo para participar. El sentido de esperanza, de verdad, de comunidad y de alegría de acción que la gente experimentó, por lo menos en los mejores momentos del movimiento, produjeron un sentimiento de alegría totalmente diferente del de los sencillos recursos de satisfacción que ofrecía la sociedad competitiva liberal *(éxito, prosperidad, la satisfacción de un trabajo bien hecho)*. Es significativo que la brutalidad de los ataques estadunidenses contra los vietnamitas haya conducido el movimiento a la violencia; la crítica: *Estamos de acuerdo con sus metas, pero no con sus métodos,* ya no se escuchaba. Al establishment liberal obviamente no le gustaba la violencia del movimiento antibélico, pero lo entendía y sabía cómo manejarlo. No lo puso en el estado de miedo a lo desconocido en que se encontraba el método de la democracia radical.

Democracia radical no significa simplemente que las personas actúen juntas. Existen muchas formas de motivar a la gente a actuar junta: el miedo a los castigos o la promesa de una recompensa, la manipulación, el adoctrinamiento, el aumento de las falsas esperanzas, el acondicionamiento psicológico, el control científico. El estudio de las formas para organizar la acción es una preocupación central de la política científica. Pero hay una forma que es diferente en un aspecto de todas las demás: cuando las personas actúan juntas de forma espontánea, reunidas por la confianza que depositan entre sí. Cuando esto ocurre, se crea un poder enorme, inesperado, el poder de la gente que actúa en grupo no por ignorancia, o siguiendo órdenes, o de acuerdo con el plan de alguien más, sino en libertad.

A veces este poder es más grande que el poder de las armas y de los tanques; otras veces, no. Lo importante es que es de otra índole y que puede hacer lo que ningún otro poder. Los demás poderes —poder militar, poder estatal, poder tecnológico, poder burocrático o poder económico— pueden ser más fuertes en cuanto a que juntos o por separado pueden vencer al poder democrático. Pero lo que no pueden hacer es dar vida a un nuevo mundo de libertad pública. El poder democrático, el estado de democracia, da vida a este mundo pero no *haciéndolo,* sino convirtiéndose en él. Los otros tipos de poder pueden prevalecer, pero después de hacerlo, el mundo político es el mismo que antes: un mundo que sólo podemos soportar gracias a nuestro largo entrenamiento en el cinismo.

El poder democrático es el único tipo de poder que da vida al mundo de la libertad pública. Puede disolver las instituciones supuestamente más poderosas —como cuando las personas que son los cimientos y los engranajes y los motores y el combustible de esas instituciones deciden dejar de ser estos objetos y sencillamente se marchan para hacer otra cosa. El peligro constante es que la gente puede votar con los pies, lo cual muestra la fragilidad del poder institucionalizado.

Pero el estado de democracia también es frágil. Cuando ya pasó el suceso —se ganó la huelga, las demandas se cumplieron, se derrocó al dictador— la gente vuelve a lo que llamamos *lo mismo de siempre.*[*] La democracia radical ocurre fuera de la esfera de las instituciones con las que sostenemos nuestra vida, ocurre fuera de la economía. Estas instituciones esperan pacientemente nuestro regreso: los

[*] *Business as usual* en el original [T].

huelguistas regresarán cuando tengan mucha hambre, el estudiante activista regresará a la tendencia principal de la sociedad después de graduarse, los alumnos desertores a la larga decidirán que es mejor tener un trabajo. El estado de democracia es estimulante pero agotador, y pronto la gente vuelve a la tranquila estabilidad de la vida controlada. El poder regresa a manos de los administradores, y la libre acción de la gente se convierte una vez más en comportamiento institucionalizado. La revolución llega a termidor, la gente apoya a Napoleón o elige a personas como Corazón Aquino, Lech Walesa pasa de líder sindical a promotor de negocios y la libertad pública es sustituida por el *libre comercio*.

El estado de democracia plantea un problema similar al enigma de los antiguos alquimistas: ¿cómo puede uno hacer un solvente universal y un recipiente donde contenerlo? O, para retomar una metáfora de la física moderna, ¿cómo pueden ambos mantener y controlar una reacción de fusión nuclear? La respuesta clásica, una vez más, consiste en que la única fuerza que puede contener la reacción de la fusión democrática sin destruirla es el poderoso campo magnético llamado virtud política. Si tal es el caso, la democracia radical funciona hoy en condiciones muy desventajosas. Como señalé anteriormente, *virtud política* es una expresión prácticamente desterrada de nuestro vocabulario político. Apenas podemos utilizarla sin vergüenza, aunque sí podemos hablar con mucha seguridad sobre temas como los derechos, la ley, el poder, el voto, los impuestos, el interés. Las personas que se encuentran accidentalmente en un estado de democracia andan a tientas en una oscuridad teórica. Sin el lenguaje para comprender la situación en la que se encuentran o para entender lo que se necesita para preservarla, descubren rápidamente que han sido engañadas, por decirlo así, por las instituciones administrativas.

Esta limitación es importante, pero existe otro modo de ver la corta vida del estado de democracia en nuestros tiempos. La teoría democrática moderna se basa en dos grandes modelos del pasado clásico europeo: la reacción de fusión política del poder demoniaco que era la Atenas democrática, y la poderosa sede de la ley y del ideal de los ciudadanos, la república romana. Ambos modelos, grandiosos como son, provienen del punto de vista de una democracia radical fundamentalmente defectuosa. Y sus defectos tienen mucha correspondencia con los defectos de nuestra propia concepción de la democracia. Sus fallas y las nuestras tienen la habilidad de escon-

derse unas a otras. Y a la inversa, nuestro interés en las fallas del modelo ateniense y romano puede servir como método para abordar las fallas en el nuestro. Esto es justamente lo que propongo hacer a continuación.

EL IMPERIO DEMOCRÁTICO: ATENAS

En Occidente, la Atenas de los días de Pericles ha sido el arquetipo tradicional de la democracia, un arquetipo que provoca cierto desconcierto a quienes apoyan los valores democráticos modernos dado que era una sociedad patriarcal y esclavista. Es un tributo a la atracción deslumbrante de los atenienses el que nos hagan querer olvidar esos defectos, y deberíamos evaluar a los atenienses por lo que lograron en su época, y no por lo que una persona moderna consideraría como sociedad ideal. Los atenienses no inventaron la esclavitud ni el patriarcado, tampoco los abolieron; lo que hicieron fue descubrir la libertad pública. Entre la minoría de los que eran ciudadanos, prevaleció algo cercano al estado de democracia, y podemos aprender mucho de ellos.

Que la Atenas democrática era también un imperio es una crítica que los observadores modernos hacen con menos frecuencia. (Esta omisión es bastante extraña, ya que ésta es la crítica, y no la crítica en contra de la esclavitud y del patriarcado, que los griegos contemporáneos estaban dispuestos a hacer.) Pero los *demócratas* modernos (los británicos, los franceses, los estadunidenses, y otros) han tenido sus propias razones históricas para no querer plantear la cuestión de una posible contradicción entre democracia e imperio. Resulta significativo que, en el periodo de reflexión posterior a la guerra de Vietnam, el imperialismo ateniense haya empezado a ocupar un primer plano en el terreno académico.[4]

[4] Véase, por ejemplo, W. Robert Conner, *Thucydides,* Princeton, Princeton University Press, 1984. Por otro lado, el libro publicado más recientemente, *The Democracy Reader,* que hasta cierto punto coloca el Discurso Fúnebre de Pericles a la cabeza de su canon de lecturas democráticas, describe la situación como "una lucha de la democracia contra un enemigo autoritario" y califica al discurso como "en un sentido,[...] el primer documento de la Guerra Fría" (p. 2). ¿Acaso esto indica el fin del *síndrome de Vietnam* en los estudios académicos sobre Tucídides? Diane Ravitch y Abigail Thernstrom (comps.), *The Democracy Reader,* Nueva York, Harper Collins, 1992.

Han sobrevivido pocos escritos contemporáneos que elogien la democracia ateniense. Los historiadores se remitieron mucho al Discurso Fúnebre de Pericles, como lo presenta Tucídides. Los libros de texto se refieren a menudo a este discurso y normalmente subrayan el párrafo sobre la constitución y el espíritu de justicia igualitaria y de tolerancia mutua que prevaleció entre los ciudadanos.[5] Sin embargo, es importante leer este párrafo en el contexto del discurso entero y, además, considerar el discurso en el contexto de toda la obra de Tucídides. En esta situación, el historiador pretende que el texto no sólo explique la felicidad o la justicia que se vivía en Atenas, sino también su forma de poder extraordinaria y sin precedentes.

Tucídides, primer historiador político (lo de *primer historiador* es discutible) de Occidente, empieza su trabajo buscando demostrar que la guerra que está relatando es "la mayor y más digna de ser escrita, que ninguna de todas las anteriores". No sólo es la guerra más grande, sino que "fue este movimiento de guerra muy grande, no solamente de todos los griegos, sino también en parte de los bárbaros y extraños de todas naciones" (p. 2). No sólo señala este punto de pasada, sino que lo argumenta detalladamente. En los tiempos antiguos, dice, nada hay que se compare con esta guerra: "Antes de la Guerra de Troya, no había hecho la Grecia hazaña alguna en común" (p. 3). La expedición de Agamenón contra Troya "y la Guerra de Troya, que fue más nombrada que las que antes habían ocurrido, parece por las obras que fue menor que su fama, y de lo que ahora escriben de ella los poetas" (p. 6). En cuanto a los tiranos, "los tiranos que las mandaban no tenían en cuenta sino guardar sus personas, conservar su autoridad, aumentar sus bienes y enriquecerse, y, atento a estas cosas, ninguno salía de sus ciudades lejos a conquistar nuevos señoríos" (p. 8).

Finalmente, los historiadores dicen que los tiranos fueron derrocados y emergieron dos grandes poderes. Tucídides presenta el primero de éstos en referencia a sus instituciones políticas: Lacedemonia "siempre vivió y se conservó en sus buenas leyes y costumbres, y se preservó de tiranía y mantuvo su libertad. Por que según tenemos por cierto, por más de cuatrocientos años[...], los lacedemonios siempre tuvieron la misma manera de vivir y gobernar su república que al presente tienen, y por esa causa la pueden también dar a las otras ciudades" (p. 8).

[5] Todas las citas mencionadas más adelante son del libro *Historia de la guerra del Peloponeso,* Porrúa, México, 1998.

El otro poder era Atenas pero, en este caso, el historiador no dice nada sobre la forma de gobierno de las polis. En cambio, presenta a los atenienses contando algunos de sus logros: durante la época de la segunda invasión persa, "los atenienses, al saber la venida de los bárbaros, determinaron abandonar su ciudad y meterse en el mar, en la armada que ellos habían aparejado para este fin, y de esta manera llegaron a ser muy diestros de las cosas de mar" (p. 8).

En tiempos modernos tenemos ejemplos de gente que abandona sus ciudades ante la invasión enemiga, pero siempre en flujos de refugiados que se llevan en su huida todas las pertenencias que pueden cargar. La transformación de los ciudadanos en refugiados lleva también a una especie de cambio político de estado: la disolución de la ciudad como entidad política. Los atenienses, según nos dice Tucídides, dejaron atrás la arquitectónica Atenas, destruyendo incluso los edificios para subrayar este punto, pero se llevaron la polis consigo. Admitamos que Tucídides está exagerando (de hecho, algunos atenienses se quedaron), como lo hace a menudo para dejar su idea en claro. Lo que ha hecho en esta corta frase es darnos una imagen brillante para que podamos entender la naturaleza sin precedentes del poder generado por esta fusión nuclear llamada Atenas.

Tucídides detalla las numerosas circunstancias que llevaron a la guerra, pero la "causa más principal y más verdadera", dice, era la que "no se dice de palabra". Esto "fue el temor que los lacedemonios tuvieron de los atenienses tan pujantes y poderosos, el crecimiento en el poder de Atenas" (p. 11). Tucídides no añade romanticismo a lo que hicieron los atenienses: "viniendo de ella [la guerra] tantos males y daños a toda la Grecia" (p. 10), y las descripciones que hay en el libro sobre los horrores de la guerra no tienen parangón en los escritos históricos. Al mismo tiempo el poder de los atenienses da a los historiadores una historia que contar.

Tucídides nos dice que una de sus innovaciones historiográficas fue calcular por veranos e inviernos, en vez de utilizar genealogías o el nombre de los magistrados para ordenar los sucesos en el tiempo. Este método no era simplemente un nuevo descubrimiento ingenioso que los historiadores no habían descubierto antes. El punto de los primeros párrafos de Tucídides es decirnos que, hasta ahora, el método de ordenar estos sucesos del Hélade según veranos e inviernos no había generado una historia. Hasta entonces, los cronistas habían contado diferentes historias de ciudades separadas, para las cuales bastaban las genealogías de las principales familias para ordenar los

sucesos. La narrativa de Tucídides es "más digna de ser escrita" que cualquier otra porque ésta es la primera vez que toda Grecia se veía involucrada en acontecimientos públicos de tal proporción. Es la primera vez que se ordenaban los sucesos públicos para que pudieran relatarse. Tucídides podría ser el primer historiador político porque el mundo mismo se reordenó por la fuerza como una forma *histórica.* Y Tucídides dice que lo que obligó al mundo a tener esta forma fue el poder ateniense. Todos los griegos debían ser partícipes o audiencia: las ciudades principales se unían a un bando o al otro, mientras el resto del Hélade soportaba la excitación.

Esta historia forma parte del contenido del discurso de Pericles. Visto en este contexto, algunas de las secciones que tendemos a descartar como meras rimbombancias adquieren un nuevo significado. Tucídides, quien ya ha dicho que su libro será "una historia provechosa que dure para siempre" (p. 10), pone en boca de Pericles lo siguiente:

> Y no se diga que nuestro poder no se conoce por señales e indicios, porque hay tantos, que los que ahora viven y los que vendrán después, nos tendrán en grande admiración. No necesitamos al poeta Homero ni a otro alguno, para encarecer nuestros hechos con elogios poéticos, pues la verdad pura de las cosas disipa las duda y falsa opinión , y sabido es que, por nuestro esfuerzo y osadía, hemos hecho que toda la mar se pueda navegar y recorrer toda la tierra, dejando en todas partes memoria de los bienes y de los males que hicimos (p. 85).

Si Arendt tiene razón en cuanto a que el objetivo máximo de toda acción para los griegos antiguos era *ser recordado,* este párrafo se convierte en el fundamento del discurso de Pericles. Esta idea resulta escalofriante. En realidad, Pericles está diciendo que, para que se les recuerde, los atenienses han usado su poder para obligar al mundo a adoptar la estructura mediante la cual tal recuerdo pudiera conservarse. Los atenienses, quienes "por nuestro esfuerzo y osadía, hemos hecho que toda la mar se pueda navegar y recorrer toda la tierra", se aseguraron así de que los monumentos que dejaban atrás fueran eternos. Lo que han hecho no está escrito solamente en un poema o en un libro, sino en el mundo.

No todas las sociedades son históricas en el sentido de que estructuran su pasado colectivo en forma de historia para ser recordada públicamente. Tucídides hizo que Pericles nos dijera que los atenienses

hicieron que los sucesos adoptaran esa estructura con el mero propósito de asegurarse de que "toda la tierra [fuera su] sepultura", "[...]para ser en ella celebrada y ensalzada su virtud y que siempre se pueda hablar de sus hechos o imitarlos" (p. 86). Y así lo hicieron, Pericles agrega (casi como si estuviera anticipando que un día tuviese a Nietzsche entre sus lectores): "en todas partes [hay] memoria de los bienes y de los males que hicimos" (p. 85).

ESTADO DE DEMOCRACIA/ESTADO DE PESTE

No deberíamos olvidar que este discurso se dio en un funeral. Los cuerpos de los primeros hombres jóvenes que murieron en la guerra se habían exhibido en público durante tres días, se había realizado una procesión con lamentos y los cuerpos se habían enterrado. Ante Pericles están los padres, las hermanas, los hermanos, las esposas, los hijos de aquellos jóvenes muertos; su tarea es inducirlos a desviar su atención de la brutal realidad de los cuerpos que acababan de enterrar para concentrarla en el cuerpo político por el cual habían muerto aquellos hombres. En este sentido es un típico discurso de guerra, una especie de batalla entre el ojo y el oído en la que Pericles quiere convencer a su audiencia de dar menos credibilidad a lo que habían visto que a lo que podían oír: sus palabras. Tienen que darse cuenta del poder de Atenas y nutrir sus ojos con ella día tras día, hasta que su corazón se llene de ella y hasta que toda su grandeza caiga sobre ellos. Entonces serán capaces de entender que los hombres que murieron no son unos miserables, sino "bien afortunados" (p. 87; dice esto directamente a los padres). Son dichosos porque murieron con heroísmo y gloria, y porque en un sentido metafórico, aquellos hombres no están totalmente muertos: "siguen vivos" en la memoria. En el relato de Pericles, el espíritu es más importante que el cuerpo, el honor supera la miseria del dolor físico y la muerte, el recuerdo de la vida compensa la pérdida de vida, el cuerpo vivo de la ciudad significa más que el cuerpo de aquellos hijos. El discurso es un éxito brillante; es todo lo que su reputación dice que es. Uno puede sentir que Pericles sabe que ha hecho un buen trabajo cuando concluye: "Ahora, pues, que todos habéis llorado como convenía a vuestros parientes, hijos y deudos, volved a vuestras casas" (p. 87).

En el párrafo siguiente, Tucídides nos cuenta que poco tiempo después de este discurso, la peste apareció en Atenas. Supongamos

que no es casual que este sutil historiador colocara en orden consecutivo sus descripciones del Discurso Fúnebre y de la peste,[6] pues la descripción de la epidemia es precisamente la lógica del Discurso Fúnebre invertida. Es como si el cuerpo reprimido hubiera regresado para vengarse de Atenas porque se le despreció y para recordar a los atenienses que, según su lógica, la muerte es meramente muerte. Si el discurso de Pericles es un triunfo del cuerpo sobre el cuerpo, la peste "se engendraba primeramente en la cabeza y después discurría por todo el cuerpo" (p. 89). En contra de la rotunda absurdidad de la muerte, Pericles ha dispuesto el hermoso orden de la ciudad, un orden en el cual se garantiza una relación justa de causa y efecto: políticas íntegras que dan buenos resultados; se reconoce y se recompensa la virtud; se garantiza el futuro como un espacio en el cual las acciones del presente seguirán ramificándose y en el cual se les recordará. La peste, nos dice Tucídides, trastorna precisamente esta lógica de causa y efecto. Afirma que la enfermedad misma no tenía causa aparente. Además, ningún tratamiento médico tuvo efecto alguno sobre la enfermedad: "[...]y así unos morían por no ser bien curados y otros por serlo demasiado; no hallándose medicina segura, porque lo que aprovechaba a uno, hacía daño a otro. Quedaban los cuerpos muertos enteros, sin que apareciese en ellos diferencia de fuerza ni flaqueza; y no bastaba buena complexión, ni buen régimen para eximirse del mal" (p. 89). Y si la sabiduría no dio resultado, la virtud tampoco obtuvo una recompensa: "Lo más grave era la desesperación y la desconfianza del hombre al sentirse atacado, pues muchos, teniéndose ya por muertos, no hacían resistencia alguna al mal. Por otra parte, la dolencia era tan contagiosa, que atacaba a los médicos. A causa de ello muchos morían por no ser socorridos y muchas casas quedaron vacías. Los que visitaban a los enfermos, morían también como ellos, mayormente los hombres de bien y de honra que tenían vergüenza de no ir a ver a sus parientes y amigos y más querían ponerse a peligro manifiesto que faltarles en tal ocasión" (p. 89).

Sin una relación razonable entre causa y efecto, el futuro desaparece como categoría inteligible, y ni la sabiduría ni la virtud prevalecen como guías sensatas para actuar. Lo que queda es el presente y el cuerpo; y el cuerpo (como bien sabía Hobbes, el primer traductor de estas líneas al inglés) no nos da una base para el orden social. El desorden empieza a imperar: "Sin algún temor de los dioses o de las le-

[6] Veáse comentarios sobre este punto en Conner, *Thucydides,* pp. 63-75.

yes, pues les parecía que era igual hacer mal o bien, atendiendo a que morían los buenos como los malos, y no esperaban vivir tanto tiempo, que pudiese venir sobre ellos castigo de sus malos hechos por mano de justicia, antes esperaban el castigo mayor por la sentencia de los dioses, que ya estaba dada, de morir de aquella pestilencia. Y pues la cosa pasaba así, parecíales mejor emplear el poco tiempo que habían de vivir en pasatiempos, placeres y vicios" (p. 90).

Finalmente, la peste, como si estuviera decidida a llevar la lógica del Discurso Fúnebre hasta su degradación final, imposibilitó incluso la celebración de funerales apropiados. Sólo unas páginas después de describir el sagrado ritual, cuidadoso y formal, con que enterraron a los jóvenes héroes y mediante el cual siempre serían recordados, Tucídides nos cuenta cómo fueron arrojadas las víctimas de la peste en tumbas sin nombre:

> Nadie se cuidaba ni de religión ni de santidad, sino que eran violentos y confusos los derechos de sepultura de que antes usaban, pues cada cual sepultaba los suyos donde podía. Algunas familias viendo los sepulcros llenos por la multitud de los que habían muerto de su linaje, tenían que echar los cuerpos de los que morían después en sepulcros sucios y llenos de inmundicias. Algunos, viendo preparada la hoguera para quemar el cuerpo de un muerto, lanzaban dentro el cadáver de su pariente o deudo, y le ponían fuego por debajo; otros lo echaban encima del que ya ardía y se iban (p. 90).

Antes, en su descripción científica de la enfermedad, Tucídides señala: "[...] las aves y las fieras que suelen comer carne humana, no tocaban a los muertos, aunque quedaban infinidad sin sepultura: y si algunas los tocaban, morían" (p. 89). En *Antígona,* de Sófocles, la expresión más extrema que describe la contaminación de Tebas por la negativa de Creón de enterrar a Polinice es que los perros se comieron el cuerpo "y con sus hediondas fetideces han invadido los hogares mismos de la ciudad" (p. 273). Tucídides concluye el fragmento anterior con una extraordinaria y llana coerción: "[...]ni aun los perros que acostumbraban a andar entre los hombres más que otros animales; de lo cual se puede bien conjeturar la fuerza de este mal" (p. 89).

¿Qué debemos hacer con esta descripción? Sabemos, por supuesto, que la epidemia realmente ocurrió. También sabemos que Tucídides debe estar exagerando una vez más, de lo contrario, Atenas no hubiera podido seguir existiendo y mucho menos librar la guerra

por décadas. No hay duda de que estos párrafos fueron escritos no sólo por el Tucídides historiador y naturalmente científico, sino también por el Tucídides artista y teórico.

¿Acaso deberíamos leerlo como sin duda lo hizo Hobbes, viendo cómo aun las estructuras más pequeñas, aquellas que damos por sentado y de las cuales dependemos para dar orden a nuestra vida cotidiana, son de hecho, condicionales y que, para conservarlas, no debemos dudar nunca de nuestra confianza en la política y de nuestra obediencia a la ley, tal como lo ordenó Pericles, o, de lo contrario, estamos perdidos? Esta explicación sería demasiado sencilla. La peste era, después de todo, una enfermedad que la polis ni nadie fue capaz de curar. Y, después de haberla visto —cuando en la cabeza del lector todavía reverberan las palabras tronantes de Pericles: *¡el funeral terminó! ¡Atenas ha derrotado la muerte! ¡vuelvan a casa!*—, resulta simplemente imposible olvidar la fría ironía con la que Tucídides escribe: "Al comienzo del verano siguiente los peloponenses[...] entraron otra vez en territorio de Ática[...] habiendo establecido su campo, robaban y talaban la tierra. Poco días después sobrevino a los atenienses una epidemia muy grande[...]" (p. 88).

El estado de democracia de Atenas, como lo describe Pericles, y su estado de epidemia son imágenes que se reflejan una a la otra. La última es descontrucción de la primera, lo que nos ayuda a ver de qué está hecha. Aquí también, la descripción del estado de epidemia se parece a la metodología de Thomas Hobbes. Pero Pericles no es un científico social objetivo; también tiene una historia moral que contar. Y el estado de democracia en Atenas no es sólo democracia: es democracia en guerra, un imperio democrático, "en forma y manera de tiranía", como dice después Pericles (p. 94). El sacrificio absoluto del cuerpo por la ciudad que Pericles pide que se efectúe en nombre de la democracia es, de hecho, necesario para proteger y extender el imperio. Atenas es una fusión nuclear sin recipiente que la pueda contener. Si bien la virtud política y sus leyes hacen que la mayor parte de los atenienses sean justos unos con otros, fuera de la polis no hay moral y muy poco para refrenarlos. Los atenienses son pura acción, "que por su naturaleza son de tal condición que ni reposan, ni dejan reposar a los otros" (p. 31), explica un orador corintio al principio de la guerra; "ni tampoco está en nuestra mano poner un término a nuestro imperio" (p. 287), señala Alcibíades hacia el final.

Sin embargo, Tucídides sugiere que existe algo, una especie de principio rudimentario de justicia internacional, que los atenienses

podrían haber utilizado para contener su interminable expansión. Lo menciona varias veces, principalmente en comentarios acerca de los habitantes de la minúscula isla de Melos.

DE LA ISLA AL RÍO

Usted seguramente recuerda la historia. Hay tregua entre Atenas y Esparta. Los atenienses llegan a Melos e invitan a los ciudadanos a tratar de explicarles por qué habrían de tener otras alternativas más que rendirse o morir. En una horripilante parodia del método socrático, los atenienses proponen que en vez de intercambiar discursos, ambos lados podrían alcanzar la verdad con más facilidad mediante el diálogo: "[...]que no digáis todas vuestras razones de una vez sino por sus puntos" (p. 269). Los atenienses proponen además que ambos lados hagan caso omiso de "pretextos engañosos": los atenienses no dirán que tienen derecho sobre su imperio y, a cambio, los melios no argumentarán no haber hecho daño alguno a los atenienses,

> "[...]según nosotros y vosotros entendemos el negocio que al presente tenemos entre manos y considerar que entre personas justas y razonables se debaten por derecho y razón, cuando la necesidad no obliga a una parte más que a la otra; pero cuando los más flacos contienden sobre aquellas cosas que los más fuertes y poderosos les piden y demandan (p. 270).

En respuesta, los melios, debido a la exigencia ateniense de que hablen sólo por interés y nunca por justicia, argumentan que los atenienses encontrarían conveniente que

> conservemos aquello en que consiste nuestro bien común, que es nuestra libertad; y por consiguiente al que continuamente está en peligro, le será conveniente y honroso, que el consejo que da a otro, a saber, que se deba contentar con lo que puede ganar y aventajar por industria y diligencia conforme al tiempo (p. 270).[7]

El argumento es sobresaliente. En la arena internacional (o *interpolítica,* en términos estrictos) no hay ley, la justicia y el derecho no

[7] Un orador corintio hace un razonamiento similar antes de que empiece la guerra (p. 13) y también en el análisis de Tucídides sobre la insurrección de Corcira (p. 155).

existen, pero es conveniente actuar como si existieran. ¿A quién le es conveniente? Aparentemente la justicia y el derecho sólo sirven a los débiles. Pero los melios argumentan que los fuertes, aun teniendo el poder de ignorar y de destruir estos principios, no deberían hacerlo sino, más bien, dejarlos intactos como un "bien común." Deberían hacerlo por el factor de la fortuna, que "es común a los débiles y a los fuertes, y que no todas favorece a los que son más en número" (p. 271). Ahora ellos son los más fuertes, pero no pueden saber si van a ser los fuertes por siempre. Por lo tanto, hasta los atenienses deben dejar estos principios intactos, para el día en que su poder les falle. O, más bien, *en especial* los atenienses, dado que "tanto más grande sería vuestra caída; y de mayor ejemplo para los demás el castigo" (p. 270). Pero el poder de los atenienses es demasiado grande para que tomen en serio tal posibilidad. No pueden imaginarse rebajados a suplicar un trato justo. Casi se puede oír el tono de desdén en su voz al responder a los melios: "Nosotros no tememos la caída de nuestro estado y señorío" (p. 270).

Después de otros intercambios infructuosos de palabras, el diálogo termina, los melios deciden pelear y empieza el sitio de Melos. Los melios se rinden rápidamente ante los atenienses, quienes

> mandaron matar a todos los jóvenes de catorce años arriba, y las mujeres y niños quedaron esclavos, llevándolos a Atenas. Dejaron en la ciudad guarnición, hasta que después enviaron quinientos moradores con sus familias para poblarla con gente suya (p. 275).

¿De qué se trata este espeluznante relato? No se nos dice que la captura de Melos haya sido particularmente importante en la guerra. El historiador está, sin duda, usando el incidente para establecer el dilema de la justicia interpolítica de la manera más lúcida posible para grabarlo en la memoria del lector. El argumento de los atenienses parece audaz y lógico; en el último párrafo descubrimos que los transforma también en monstruos. El argumento de los melios parece sentimental y tonto, pero les da una base para actuar con honor y con valor. Sin embargo, ¿no tenían razón los atenienses, en la cúspide de su poder, en rechazar el argumento sobre respetar la justicia simplemente porque algún día podrían estar en una posición débil? El historiador da su respuesta basándose en la manera como ubica este diálogo en su narrativa. Tal como en el caso del Discurso Fúnebre, el sentido del diálogo de los melios se revela en la frase que viene jus-

to después: "En este invierno los atenienses determinaron enviar otra vez a Sicilia una armada" (p. 277).[8]

Los melios no eran sentimentales, sino adivinos. En su diálogo adivinaron el destino de Atenas, y en la incapacidad de los atenienses para concebir tal destino descubrimos la magnitud de su arrogancia. Tucídides insiste en este punto. Ya nos ha dicho que esta conflagración había sido un "movimiento de guerra muy grande". De la derrota ateniense en Siracusa dice lo siguiente:

según yo puedo saber y entender, así por historias como de oídas, la mayor que experimentaron en los tiempos anteriores, resultando tanto más gloriosa y honrosa para los vencedores, cuanto triste y miserable para los vencidos, que quedaron desechos y desbaratados del todo, sin infantería, sin barcos y de tan número de gente de guerra, volvieron muy pocos salvos a sus casas (p. 379).

La descripción que hacen los historiadores de la última batalla es una visión extrema del horror humano. Si la degradación final del estado de epidemia es la contaminación de los perros, en Siracusa los mismos atenienses están reducidos al estatus de perros. Muertos de sed los llevan a un río donde los soldados siracusanos y peloponenses

mataron muchos, mayormente atenienses que se paraban en el más hondo del agua para poder beber más a su placer, causa de lo cual el agua se enturbió mucho con la sangre de los heridos y el tropel de aquellos que la removían pasando. Ni por eso dejaban de beber, por la gran sed que tenían, antes disputaban entre sí por hacerlo allí donde veían el agua más clara (p. 378).

LOS DOS CUERPOS DE ROMA

En 494 a. C., la República romana vivía una violenta lucha social. La causa principal era la misma que la que existe hoy entre los países ricos del Norte y los países pobres del Sur: la deuda. El sistema de posesión de bienes de los patricios provocaba que los plebeyos estuvieran cada vez más endeudados, y cuando éstos no podían pagar aquéllos les quitaban sus bienes y, si no tenían ninguno, los metían a la

[8] En *Thucydides,* Conner analiza la conexión textual entre Melos y la invasión de Sicilia en las pp. 147-168.

cárcel o los esclavizaban. Cada vez que las personas mostraban señales de rebelión, el senado declaraba una crisis militar, las ponía bajo juramento militar y las mandaba a la guerra. Al darse cuenta de cuál era la táctica, el pueblo empezó a responder de la misma manera, organizando un repudio en masa al servicio militar. El cónsul Servilio, y después el dictador Valerio, respondió emitiendo edictos que prohibían encadenar a un soldado romano (así los hombres encadenados por deuda podían ser liberados si eran voluntarios) y confiscar o vender los bienes de un soldado mientras estaba en campaña. En tales condiciones los hombres prestaban juramento, iban a la guerra y regresaban para darse cuenta de que, cuando terminaba el compromiso militar, los volvían a encadenar. La segunda vez que volvieron los soldados, el senado, temiendo una insurrección si se disolvía el ejército, se rehusó a revocar el juramento de los soldados y ordenó al ejército avanzar contra los aqueos. Los soldados pensaban que podrían liberarse del juramento asesinando a los cónsules, pero se les advirtió que los juramentos, hechos por los dioses, se mantendrían. Entonces fueron a un lugar fuera de la ciudad llamado el monte Sagrado, establecieron un campamento fortificado y esperaron. En su *History of Rome*, Livy nos dice que se habían reunido diez legiones para la campaña; la deserción de todos causaría la huelga general de una gran sección de la población romana. Este episodio se conoce en la historia romana como la Secesión de los Plebeyos (2.23-33).[9]

La secesión fue un gran momento en la historia de la lucha popular, y mediante ésta, el pueblo logró una concesión mayor del senado: la creación de las tribunas del pueblo, el último elemento para completar la compleja estructura política y jurídica de la República romana. Este notable conjunto de compromisos que surgió de una amarga y violenta lucha que logró un equilibrio de poder y una serie de procedimientos capaces —apenas— de evitar que los romanos se asesinaran y se esclavizaran unos a otros, corresponde bastante, por su resultado, a la constitución que la mayoría de los políticos filósofos griegos consideraban ideal, la que mezcla elementos de monarquía, aristocracia y poder popular. Así, Polibio escribió en su *Historia romana* que, mientras Licurgo descubría esta constitución por medio de la razón, los romanos la descubrieron

[9] Las citas siguientes provienen de *The Early History of Rome*, de Livy (trad. Aubrey De Selincourt; introd. de R. M. Olgivie), Harmondsworth, Penguin, 1960, pp. 129-142.

más bien por medio de las lecciones aprendidas a raíz de numerosas luchas y dificultades; y finalmente, al escoger siempre el mejor camino a la luz de la experiencia adquirida mediante los desastres, alcanzaron la misma meta que Licurgo, es decir, la mejor de todas las constituciones que existen (6.10).[10]

Esta opinión ha tenido mucha influencia en el pensamiento político de la era moderna. Como comenta Marx (en el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*), la Revolución francesa "se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano".[11] De igual modo, James Madison, Alexander Hamilton y John Jay firman su defensa teórica de la Constitución estadunidense propuesta con el seudónimo colectivo Publius. Los revolucionarios en ambos lados del Atlántico creían estar dirigiendo el renacimiento de la forma de la República romana, adaptada a las condiciones modernas. Si lo que J.G.A. Pocock denominó *Tradición Republicana del Atlántico*[12] tiene sus orígenes modernos en Maquiavelo, para Maquiavelo la gran fuente de sabiduría y virtud republicana era Roma.

No cuestiono el valor de las nociones romanas sobre derecho, *res publica,* virtud y ciudadanía en nuestra vida política. Sólo quiero hacer notar que los ciudadanos de Roma no estaban organizados en un solo cuerpo, sino en dos: no sólo la República, sino también el ejército. Se podría decir que los ciudadanos romanos vivieron alternativamente en dos ciudades: la ciudad de Roma y el campamento militar.

Polibio, el historiador griego, escribió *Historia romana* cuando vivía en Roma, donde había sido llevado como rehén después de la derrota de la Liga Aquea. En su fría evaluación de las causas tras la increíble conquista repentina de Europa por parte de Roma, la sección sobre constitución republicana está seguida de una sección aproximadamente tres veces más larga sobre la organización del ejército romano y, en particular, sobre la disposición de un campamento militar. En él se encontraban las mismas personas de la ciudad —patricios, plebeyos, cónsules, tribunos—, pero ahora confinadas a un orden y leyes totalmente diferentes: "[...] todo el campamento se dis-

[10] Estas citas y las posteriores son de Polybius, *The Rise of the Roman Empire,* trad. Ian Scott-Kilvert; introd. de F. W. Walbank, Harmondsworth, Penguin, 1979.

[11] K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* en *Obras escogidas*, t. I, Moscú, Progreso, 1980, p. 408.

[12] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Movement:Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition,* Princeton, Princeton University Press, 1975.

pone en forma de cuadrado, y la disposición de las calles y del plano general da la apariencia de una ciudad" (6.31). Pero a diferencia de una ciudad normal, el campamento no es un revoltijo caótico de calles y callejones. Está colocado con una precisión perfecta:

> cada uno sabe en qué calle y en qué parte de la calle estará su tienda, ya que cada soldado ocupa invariablemente la misma posición en el campamento. Por lo tanto, el procedimiento de montar un campamento es notablemente parecido al regreso de un ejército a su ciudad natal (6.41).

Las guardias nocturnas están organizadas para que los soldados pasen una tablilla a la siguiente guardia, de tal manera que si alguno no respeta la guardia, un superior siempre puede descubrir su identidad al examinar las tablillas e interrogar a los otros hombres. En tal caso, el hombre es juzgado por una corte marcial y, si se le encuentra culpable, se le sentencia a ser apaleado: "[...]entonces *todos los soldados* le caían encima con garrotes y piedras" (6.37; se agregaron las cursivas) y lo mataban o lo mandaban al exilio de por vida. "La consecuencia de la extrema severidad de este castigo y de la absoluta imposibilidad de evitarlo es lo que hace que las guardias del ejército romano sean perfectas" (6.37).

Todas las demás leyes militares se imponen con la misma precisión y severidad, y la *cobardía* durante la batalla es igualmente castigada. Si el número de soldados que huían era demasiado alto como para que los oficiales los ejecutaran a todos, se utilizaba el conocido método de diezmar: la ejecución de uno entre diez escogidos por sorteo.

> Por esta razón, los hombres que son destinados a una fuerza de protección están a menudo predestinados a la muerte. Esto es porque permanecerán en su puesto aun cuando sean superados en número, por temor al castigo que los espera (6.37).

Aquí hay un cuerpo de hombres cuya virtud radica en su insuperable capacidad de matar a los fuereños, reunidos en un sistema de control total y de violencia total, aplicado individual y colectivamente. Aunque admito la falta de historicidad de tal comparación si se exagera, creo que es justo decir que el ejército romano es el prototipo clásico de un gobierno totalitario. No hay ninguna razón para acusar

a Benito Mussolini de difamar uno de nuestros símbolos venerados cuando escogió las fasces romanas como emblema de su movimiento. La diferencia, claro, radica en que los totalitarios modernos buscaron organizar toda la sociedad conforme a este modelo y preservarlo para siempre. El ejército romano sólo abarcaba una parte de los ciudadanos varones, y en tiempos de paz podían volver a su otra ciudad: la República.

La diferencia absoluta entre los dos cuerpos de Roma se ilustra en la historia de Apio Claudio. En 471 a. C. se propuso una medida electoral que dificultaría a los patricios usar su influencia en las personas que dependían de ellos para que ellos, o sus candidatos, fueran elegidos como tribunos. El senado escogió como cónsul a Apio Claudio, feroz enemigo de los plebeyos, con la esperanza de que éste pudiera usar esta posición para anular la medida. Después de una larga y furiosa lucha, la medida fue aprobada, y el orgulloso Claudio fue humillado. Posteriormente, el senado decidió declarar la guerra a los volscos y a los aqueos. Como cónsul, Claudio estaba al mando del ejército que los atacaría. Claudio, nos dice Livy, "era un hombre orgulloso en todo momento, y su rabia e indignación ante lo que había ocurrido lo llevó a ejercer su autoridad sobre sus hombres de una manera sumamente salvaje y brutal" (2.58). Los hombres se insubordinaban, efectuaban con renuencia todas sus tareas y se rehusaban a pelear. Ante un motín inminente, Claudio ordenó al ejército salir del campamento y avanzar directamente contra el enemigo, que los derrotó. Claudio reunió a los sobrevivientes, los puso en formación de desfile y luego

> dio ordenes de que cada soldado que había perdido su equipo, cada portaestandarte que había perdido su estandarte, cada centurión, también, cada hombre de servicio distinguido que había perdido su puesto, fuera primero azotado y luego decapitado. Los que quedaron fueron diezmados (2.60).

Pero cuando lo que quedaba del ejército volvió a la ciudad y fue licenciado, Claudio ya no tenía el poder de decapitar a sus enemigos. Al contrario, en la República el pueblo es el que tenía la autoridad de dictar la sentencia de muerte. Claudio, ocupado ahora en anular la legislación de la reforma agraria, fue arrestado y enjuiciado frente al pueblo. No sabemos si lo hubieran sentenciado a muerte: murió de enfermedad antes de que terminara el juicio.

Este patrón se repetía una y otra vez. El ciclo de guerra y paz en la historia romana era, para el pueblo, un ciclo entre el estado de República y el estado de ejército. Una vez, cuenta Livy, cuando la ciudad estaba luchando por una propuesta para limitar la autoridad de los cónsules con la ley codificada, el cónsul Quintiliano, alegando que las personas seguían bajo juramento militar desde la crisis militar previa, les ordenó reportarse en un lugar fuera de la ciudad. Circulaba la noticia de que también se estaba mandando a los augures a ese lugar:

> Esto significaba que [...] los temas políticos podían ser planteados para discusión pública [...] Todos [los tribunos] estaban convencidos, votarían como los cónsules deseaban, porque no se podía apelar a más de un radio de una milla de la ciudad, y los tribunos mismos [...] estarían sometidos como todo el mundo a la autoridad consular (3.21).

Se llegó a un acuerdo, y ese intento de promulgar una legislación conforme a las leyes militares fracasó. Pero gracias a este ejemplo podemos ver cuán limitada y frágil era la justicia republicana romana en ese tiempo: un pequeño paseo fuera de las puertas de la ciudad podía llevar a una persona al otro lado de su pantalla protectora. Y cada vez que el poder de los plebeyos adquiría demasiada fuerza, el senado intentaría mandarlos fuera. Los tribunos conocían bien el truco, como lo podemos ver en la paráfrasis que hace Livy de sus discursos en otra disputa:

> El senado, afirmaron, atormentó deliberadamente a los del vulgo con el servicio militar y les cortaron la garganta cada vez que pudieron, manteniéndolos en el extranjero por miedo no fuera a ser que, de gustarles una vida tranquila en casa, empezaran a pensar en cosas prohibidas: libertad, una granja propia para cultivar, la división de los terrenos públicos, el derecho a votar como lo dictara su conciencia (4.59).

Pero los tribunos probablemente estaban equivocados al sugerir que Roma podía deshacerse del *alter ego* de su campamento militar y quedarse permanentemente en su estado republicano. El estado militar era parte del sistema de gobierno romano, una institución tan vital como el senado o los cónsules. Así como Jekyll y Hyde eran un solo hombre, la República y el ejército eran un solo sistema de gobierno. El ejército era una institución política clave, pero también

era una institución económica esencial. Después de todo, la guerra y los saqueos eran indispensables para la economía romana. En este contexto deben verse las demandas populistas como la reforma agraria. Cuando, por ejemplo, dos tribunos propusieron una medida para distribuir entre el pueblo todas las tierras adquiridas en la guerra, Livy señala que esta petición llegó a ser la misma para todo el país, "pues Roma, habiendo sido fundada originalmente sobre tierra extranjera, no tenía prácticamente más territorio que el adquirido en la guerra" (4.48). Cuando San Agustín formuló su famosa pregunta, ¿acaso existe realmente una gran diferencia —distinta del tamaño— entre un reino y una banda de ladrones?,[13] lo que tenía en mente era obviamente a Roma. Si creemos en la leyenda del rapto de las sabinas, los romanos no sólo fundaron su ciudad robando tierras, sino también mujeres. La República mantuvo este rasgo a lo largo de toda su historia. En sus primeros días, los soldados no recibían ningún sueldo: el pillaje era su salario. El pillaje siguió siendo una industria importante. Los ejemplos aparecen constantemente en la obra de Livy:

[Servilio] entregó sus tropas al saqueo; esto ocurrió sobre un territorio tan amplio y a una escala tan devastadora que volvieron a Roma con un botín muchas veces superior al que habían perdido antes (2.64).

Ciudad y campamento eran saqueados por igual; el día siguiente cada soldado de caballería y cada centurión echaban suerte por cada uno de los prisioneros —se concedían dos prisioneros por servicio distinguido especial (4.34).

Los tres contingentes tenían derecho a saquear la ciudad; un largo periodo de prosperidad la había hecho rica, y este acto de generosidad por parte de los tres comandantes era el primer paso para un mejor entendimiento entre el vulgo y los patricios (4.34).

Roma era, de hecho, una gran banda de ladrones, tan exitosa que finalmente robó todo el mundo mediterráneo. Su tierra —las siete colinas de su ciudad— era un botín; sus esclavos que hacían el traba-

[13] "Qué son las adquisiciones de los ladrones sino reinos pequeños, pues en el hurto, la mano de los subalternos está dirigida por el comandante, su confederación está bajo juramento, y el pillaje es su propio código", San Agustín, *The City of God* (comp. R. V. G. Tasker; trad. John Healy, introd. de Sir Ernest Barker), Londres, Everyman, 1945, p. 115.

jo eran un botín; lo que obtuvieron saqueando ciudades derrotadas es lo que enriqueció a la ciudad, y, después, los impuestos y el tributo del imperio conquistado fueron institucionalizados como botín. Roma siempre fue una banda de ladrones, y es inútil imaginar una situación en la que los ciudadanos disfrutaran de las virtudes de una República sin necesidad de volver de vez en cuando al estado militar (es decir, ladrón). Y cuando elogiamos la gran lucha de la clase plebeya por la justicia republicana, deberíamos acordarnos de que entre los temas principales de la lucha (por ejemplo, la reforma agraria) estaba la distribución equitativa del botín.

Ésta es la República romana que Maquiavelo soñaba reconstruir en Italia, aquella cuya esencia querían plasmar los federalistas estadunidenses en su constitución federal, y cuyas togas usaron los revolucionarios franceses para vestirse en 1789. Y se enseñó —con disciplina— a generaciones de estudiantes británicos a venerar la república romana en sus lecciones de latín. Ésta es la República que se encuentra a la cabeza de *La Tradición Republicana del Atlántico* y por la cual las naciones-estado modernas se pusieron el nombre de República. Dados estos orígenes, no hay ninguna razón para considerar la faceta militar/totalitaria de Maquiavelo como una contradicción de su *republicanismo,*[14] o que hubo una traición de principios cuando el ejército de los revolucionarios franceses arrasó el norte de Italia, o cuando los estadunidenses empezaron su sanguinaria marcha conquistadora a través del continente norteamericano hasta el Pacífico. Napoleón sólo estaba viviendo una versión reducida de la historia romana cuando empezó a pelear por la República, se volvió *cónsul* y después *emperador.* Los británicos sólo estaban siguiendo la misma honrada tradición cuando alternaron entre los dos cuerpos de su propia política, protegiendo los principios republicanos en casa y peleando por el imperio en el extranjero.

En resumen, la nación-estado europea moderna también tiene dos cuerpos o fases. No es un solo sistema de gobierno, sino dos. Su fase militar tiene un sistema propio de gobierno jerárquico, una ley propia y tradiciones propias que se derivan de las del ejército romano. ¿Por qué otra razón utilizaría la infantería de marina estadunidense el *semper fidelis* romano como emblema? El ejército siempre oscila en torno a la República como forma de gobierno alternativa, go-

[14] "[Maquiavelo] era, en ese entonces, republicano y una especie de protofascista." Hannah Pitkin, *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli,* Berkeley, University Press, 1984, p. 4.

bernando *de facto* un sector de la población y con el potencial para gobernar toda la población si la República fracasara. La ley marcial es un invento romano y significa aplicar la forma de gobierno militar a toda la política. E incidentalmente, el hecho de que todo el sistema de estado moderno se encuentre constituido por esta dualidad República/ejército es un factor que dificultó la concesión de la igualdad total a la mujer. La conquista, así como sus asociaciones históricas y psicológicas con el saqueo y la violación, no es una actividad en la que muchas mujeres de cualquier cultura que conozcamos hayan participado directamente. En la historia occidental, las mujeres fueron, durante milenios, premios de conquista, no conquistadoras. Su exclusión de la fase militar del cuerpo político ha sido crucial para su exclusión del resto de él. Dicho de otra manera, dada la noción romana de lo que es un ciudadano, la ciudadanía completa para la mujer era inconcebible.

Es interesante ver que el sistema de *educación moral* (*shushin kyoiku*) que, hasta finales de la segunda guerra mundial, enseñaba patriotismo militar a los niños haciéndoles memorizar historias de soldados y patriotas heroicos, a menudo se considera exclusivo del Japón. Sin embargo, como estrategia educativa para construir el nacionalismo, dicho sistema ha sido un préstamo de Occidente, junto con la noción misma de educación obligatoria. Las pautas de la historia son perfectamente reconocibles: los niños japoneses leyeron y releyeron textos sobre la muerte heroica del soldado Yamashita y del subteniente Hachida, pero sus homólogos europeos crecieron durante generaciones con las historias de Horacio Cocles en el puente, de Mucius Scaevola, que sostenía su mano en el fuego para mostrar a sus captores la futilidad de su tortura, y así sucesivamente.

Espero que no se malinterprete en este caso. Respeto a esos héroes por ser gente que actuó como yo no puedo. No podría haber muerto agarrando mi rifle hasta el final como lo hizo el subteniente Hachida y, en el caso de Horacio, hubiera saltado al agua mucho antes. Admiro a la gente que puede hacer estas cosas. Si alguien quiere honrar a la República romana como fundadora de la tradición republicana del Atlántico no tengo ninguna objeción.

Simplemente, no confundamos el tema considerándolo el fundador de la tradición *democrática*.

LOS DOS CUERPOS DE LA REPÚBLICA INDUSTRIAL MODERNA

En su análisis sobre la constitución de Roma, Polibio señaló que el senado ejercía también un poder económico. Mediante la riqueza personal de sus miembros y el control que tenía sobre la propiedad pública y las obras públicas, el senado tenía el poder de dar o de negar empleo. "El resultado es que todos los ciudadanos, unidos al senado como estaban por lazos que aseguraban su protección[...] se cuidaban de no obstruir o resistir su voluntad." Estos lazos, nos dice, son parte de lo que mantuvo el equilibrio del poder entre clases y funcionaban de modo parecido al de la fase militar de la ciudad, lo que provocaba que la gente "lo pensara dos veces antes de oponerse a los proyectos de los cónsules, ya que estarían individual y colectivamente bajo su autoridad durante las campañas" (6.17).

En los estados hiperindustrializados de este siglo ha disminuido la función de la organización militar y de la virtud militar como amortiguadores de la fluidez de la política republicana. Durante la segunda guerra mundial, el fascismo, el nazismo y el estatismo militar japonés dieron un mal nombre al militarismo —algo, debemos recordar, que no había ocurrido antes. La pérdida de las colonias de Europa puso punto final al gobierno directo e hizo que su fase militar en cierto modo dejara de ser una necesidad estructural, mientras que en Estados Unidos, la guerra de Vietnam tuvo como resultado la deshonra sin precedentes de las fuerzas armadas. El gobierno de algunos de estos países —en particular, Estados Unidos y Gran Bretaña— está luchando por restaurar el papel central de la virtud militar. Su lucha aún no termina e incluso podrían ganarla, pero en este momento parece que la fase militar de las repúblicas atlánticas no es tan importante como en el siglo XIX. Como señala Sheldon Wolin, hoy el otro cuerpo de la República es "la economía".[15]

No pretendo repetir aquí lo señalado en el capítulo 2 respecto a que aquello que llamamos *economía* es un sistema de gobierno. Sólo quisiera señalar que la economía no sólo adoptó algunas de las funciones gubernamentales de los militares, sino también muchas de sus características. La descripción que hace Polibio del ejército romano, con su cadena jerárquica de mando y su estricto sistema de rendición de cuentas, es una descripción de la estructura básica existente en una burocracia corporativa. De ponerse en tercera dimensión, la

[15] Véase la n. 1 del capítulo 2.

imagen que ofrece Polibio del campamento militar, donde la jerarquía se manifiesta materialmente en el terreno, sería la imagen misma de una fábrica o de un edificio de oficinas corporativas. Los dos tipos de empleo corporativo —obreros y oficinistas— corresponden a la antigua división miliciana, preservada hasta hoy, entre oficiales (patricios) y tropa (plebeyos).

Además, en el contexto de la economía y en el medio de la corporación se escuchan los estridentes llamados a la virtud, a la lealtad y al servicio patriótico. Mientras escribía este capítulo, escuché en la radio la historia de una empleada de Chrysler que se ganó un coche de la marca Toyota en un concurso, lo rechazó por lealtad a su compañía y fue recompensada con coches Chrysler, regalo de tres diferentes ejecutivos de esa compañía. He aquí nuestro Horacio en el puente moderno, con la diferencia de que hoy el patriotismo no se transmite mediante la forma institucional militar, sino a través de la empresa privada.

Hoy en día la República industrial más exitosa de todas es, como ya lo sabemos, Japón. Creo que hay una razón muy importante de este éxito: después de la segunda guerra mundial, Japón logró transmitir el espíritu militar a la economía mejor que cualquier otro país. Claro está que tal transferencia sucedió también durante la guerra, cuando los empleados de una compañía usaban insignias militares que indicaban su rango. Cuando Japón perdió la guerra, el prestigio de su fuerza virtualmente se desplomó y la gente eligió, genuinamente, el camino de la paz; la mayoría de ellos lo siguen haciendo. Las Fuerzas de Autodefensa de Japón reciben pocos honores públicos por considerárseles anticonstitucionales y tienden a mantenerse fuera de la vista. En casi medio siglo, nadie ha muerto por culpa de un soldado japonés que actuara conforme al derecho de beligerancia del estado. Las Fuerzas de Autodefensa son en realidad una fuerza militar fuerte, pero están al margen de la sociedad japonesa. El *otro cuerpo* de esta República, el cuerpo que corresponde al ejército romano, es el corporativismo económico. Visto desde ese punto de vista, el llamado sistema de administración japonés se vuelve menos enigmático, y no tan único. Su diferencia con respecto a los demás sistemas es sólo cuestión de grados. Los administradores corporativos japoneses han transferido con mucho éxito el genio militar a la economía corporativa. Quizás en otras naciones los administradores han tenido menos éxito porque en aquellos países las fuerzas armadas disfrutan de más prestigio. Los estadunidenses y los europeos que se rie-

ron ante la idea de obreros japoneses cantando canciones sobre la lealtad y haciendo ejercicios matutinos juntos, olvidaron que en el ejército ellos mismos hacen este tipo de cosas sin pensarlas.

Transferir las características militares distintivas a la economía corporativa no es una confusión errónea de esferas. La economía es, finalmente, la *contienda* más importante del periodo de la posguerra. Es la actividad principal (como intenté explicar en el capítulo 2) con la que se mantiene y extiende el control sobre las antiguas colonias. También es la actividad que tiene más posibilidades de movilizar al pueblo dentro de una comunidad patriótica, con el propósito de inculcarle las virtudes de lealtad y obediencia. Y este fenómeno no es exclusivo de Japón; de hecho, hoy podría ser más fuerte en Estados Unidos. Recuérdense los comentarios sobre Pearl Harbor cuando Sony compró Columbia Pictures.

La economía corporativa constituye el otro cuerpo de la República industrial, no como una abstracción sino como una estructura organizativa concreta que, al igual que el ejército romano, regula en detalle las actividades diarias de cada trabajador. No mantiene su disciplina con azotes o ejecuciones, sino con ascensos, bajas temporales, despidos y con el castigo máximo: el exilio permanente en la subclase de los desempleados permanentes.

Quizás sea más correcto decir que la economía corporativa es el cuerpo principal de la República industrial y no el *otro* cuerpo. En Roma, después de todo, el ejército se disolvía en tiempos de paz y los ciudadanos podían volver a la vida en la República. Hoy, el cuerpo corporativo no se disuelve nunca: en la economía de guerra nunca hay paz. Aquí en Japón, donde se requieren muchas más horas extras de trabajo, los trabajadores permanecen bajo el control del cuerpo corporativo hasta tarde en la noche. Un movimiento sindical fuerte puede ser visto por la República como una invasión del cuerpo corporativo, un intento de transformarlo conforme a principios republicanos o incluso conforme a principios democráticos. Una debilidad del movimiento sindical o su transformación de movimiento para democratizar la economía en movimiento sólo para conseguir buenos sueldos, viene a ser una derrota de dicha invasión y una purificación de ese cuerpo corporativo como sistema administrativo antidemocrático. Y puesto que la población trabajadora vive la mayoría de sus horas de vigilia bajo esta regla, la actividad política se ve relegada a las periferias de la vida. Incluso los activistas políticos más dedicados deben programar sus reuniones políticas y sus manifestaciones para los

fines de semana o para las vacaciones, durante lo que llamamos nuestro *tiempo libre*. Puesto que los universitarios se encuentran bajo un sistema administrativo relativamente menos estricto que los estudiantes de preparatoria o los trabajadores, han sido uno de los grupos políticos activos más importantes desde la segunda guerra mundial. Hoy en Japón, en un cambio que nadie esperaba, las amas de casa desempleadas han tomado el lugar de los estudiantes y los obreros como el grupo más activo políticamente, en gran parte por la misma razón: están al margen de la esfera de la administración burocrática directa.

Esta falta de gente con tiempo sin administrar es una de las razones por las que, como señalé al principio de este capítulo, resultan tan efímeros los escasos momentos en que la política cambia de estado para convertirse en forma democrática. Las personas son como los soldados romanos sentados en el monte Sagrado: sólo alcanzan su libertad yéndose de la ciudad. No pueden quedarse ahí para siempre: a la larga, deberán volver a su *vida cotidiana*. Y la *vida cotidiana* es la economía, el mero control del que estuvimos hablando, reflejado en la portentosa expresión *business as usual*. Sé que contradigo a Arendt y a Aristóteles al decir que la democracia no puede quedar satisfecha con una política definida como *actividad de ocio,* expulsada del centro de la vida al quedar convertida en fragmentos y pedazos de horas *extras*. El proyecto democrático no estará completo hasta que haya logrado democratizar el trabajo. Cuando los lectores del mundo capitalista anuncien que el socialismo ha muerto y que la cuestión ahora es la democracia, estaré de acuerdo. Si quieren hablar de democracia, hablemos de democracia. En estos términos.

EN CONTRA DEL IMPERIO DEMOCRÁTICO

La historia de la Grecia y Roma antiguas, tal como se ha transmitido en forma de mito a través de la historia europea y a gran parte del mundo no europeo como resultado del poder colonial de Europa, está estructurada para enseñarnos los peligros del orgullo y de la corrupción. Atenas se enriqueció con Pericles; la derrota de ésta inició cuando empezó a escuchar a Alcibíades, la encarnación de la arrogancia. Cuando era una vigorosa república joven, Roma constituía un modelo para nosotros; después de un largo periodo de corrupción interna se convirtió en un imperio cruel.

Estas interpretaciones pueden bastarle a un soldado, pero un demócrata radical vería las cosas desde otro punto de vista y observaría problemas desde el inicio. Pericles fue, después de todo, quien recordó a los atenienses que su sistema de gobernar las colonias era, "dicho llanamente, una tiranía". Y, tal como lo señaló San Agustín,[16] el rapto de las sabinas sucedió al principio de las crónicas romanas, no al final.

Basándose principalmente en el modelo de la Atenas de Pericles, Arendt nos ha dado su maravilloso concepto de acción política: acción que no es labor ni trabajo, que es diferente a hacer cosas o promulgar planes; una acción que es libertad pura, poder y felicidad política; una acción que da vida a nuevos comienzos en la corriente de la historia. Uno puede, con el debido respeto a la brillantez y belleza del concepto, preguntarse: acción significa... ¿hacer qué exactamente? Podemos acusar a Arendt de nunca haber dado una respuesta suficientemente clara a esta pregunta, pero en el caso de los atenienses, no hay ningún incógnita: el contenido principal de su acción colectiva era la conquista. Después de vencer a los persas, se dedicaron a construir su imperio. Según Pericles, el extraordinario poder militar de los atenienses se derivaba del hecho de que lo habían construido por voluntad colectiva propia, y no por órdenes de un régimen severo de maestros autoritarios. Atenas era imponente, una fusión nuclear, pero no nos da la respuesta al enigma de cómo hacer una fusión nuclear sin un recipiente que la pueda contener. Atenas no tenía el poder de contenerse a sí misma, sólo podía expandirse. Como dijo acertadamente Alcibíades, era imposible predecir en qué momento terminaría el imperio ateniense. Finalmente, terminó después de una amarga derrota militar.

Buscamos la solución del enigma de la democracia: ¿Qué significa para la gente gobernarse a sí misma? ¿Cómo puede ser ambas cosas, gobernantes y gobernados? ¿Qué significa *gobernar* en este caso? Reitero que esta pregunta no era ningún enigma para los antiguos. Lo que éstos gobernaban —colectivamente— era a los demás. La democracia ateniense era una democracia entre señores para que, según Jenofonte, pudieran "cuidarse unos a otros [...] de sus esclavos y de malhechores, con el fin de que ninguno de los ciudadanos pereciera por muerte violenta".[17] Se podría decir lo mismo de Roma.

[16] El rapto de las Sabinas "se llevó a cabo en los tiempos más remotos y honorables de Roma". San Agustín, *The City of God*, p. 55.

[17] Jenofonte, *Hiero* 4.3. La traducción utilizada es de Jenofonte *Scripta Minora*, E. C. Marchant y G. W. Bowerstock, trads., Cambridge, Harvard University Press [Loeb Classical Library], 1925.

Debemos preguntar directamente: ¿qué hay de malo en eso? El precedente es de mucha autoridad; ¿qué motivos tenemos para rechazarlo? Evidentemente hemos rechazado la esclavitud, pero no hemos rechazado la sociedad de clases y, hay algo más que señalar aquí: no hemos rechazado —con hechos, no sólo con palabras— el *imperio democrático.*

En un mundo en el que no está en nuestra mano establecer la democracia a nivel universal, una posible estrategia consiste en tratar de establecerla en uno o varios estados y rodearlos con un muro de fuerza militar y discriminación social, sobre todo en contra de aquellos cuyo trabajo es objeto de explotación en otros estados, a fin de proporcionar la base económica para el ocio y la libertad de los ciudadanos democráticos. Hoy no tiene mucho sentido pronunciar sermones morales retroactivos contra los que intentaron esta estrategia en el pasado. El pasado, pasado es; nosotros somos los que en el presente aún tenemos decisiones que tomar más adelante. La pregunta es: ¿podría un imperio democrático, o una *democracia en un país,* ser una estrategia viable hoy? ¿Sería posible establecer una *democracia* rodeándola con un amortiguador de dictaduras títere tercermundistas para asegurar los mercados, las materias primas y la mano de obra barata necesarios para proporcionar el ocio a la política? Dada la creciente conciencia de la propia población del tercer mundo, cada vez son menores las posibilidades de que esta estrategia tenga éxito por mucho tiempo. Pero aquí la pregunta es otra. Aun suponiendo que militarmente fuera posible contener tal imperio, ¿cuáles son las perspectivas de establecer una democracia en el centro imperial?

Uno podría responder: "¿Acaso no es eso lo que tenemos ahora?" Y con eso se contestó la pregunta. Dos siglos atrás, Edmund Burke temía que los infractores en la India pudieran convertirse en los legisladores de Inglaterra; sus temores demostraron tener fundamento. El ciudadano debe vivir en ambos cuerpos: el *democrático* y el imperial. E, inevitablemente, el segundo invade al primero. El espíritu, la tecnología, las formas de organización utilizadas para la explotación, y la opresión en las colonias y en las dependencias económicas se traen a casa. El fracaso sindical y el trabajo mal pagado en los regímenes militares en el extranjero se convierten en fracaso sindical y en recortes de sueldos bajo el régimen de mercado libre *democrático* en casa. En resumen, sí, el intento de establecer un imperio democrático da como resultado exactamente lo que tenemos ahora: una situación en la que la democracia radical se considera subversiva en los países *democráticos.*

Este resultado es obvio y no es necesario ahondar en el tema. Pero hay otra razón por la cual el movimiento democrático debe adoptar una postura clara en contra del imperio democrático. La conciencia dividida, que en su momento pudo sustentar la idea de democracia para algunos y de esclavitud para otros, no puede permanecer, pero ello no se debe a que el carácter moral de las civilizaciones del siglo XX haya mejorado en relación con épocas anteriores —porque no ha mejorado en lo más mínimo— sino a que los mitos en que se basaron estas exclusiones masivas de seres humanos han sido explotados y han mostrado ser ilusiones. La idea de esclavos naturales, o de civilizaciones de un nivel más bajo en la escala de la evolución, o de la inferioridad natural de ciertas razas o de la mujer, ya no tiene la validez de antes. Sin duda, en algún momento se tomaron en cuenta. Respaldadas por la autoridad religiosa o *científica* de la época, podrían haberse apoyado con un mínimo de conciencia sucia. Hoy se les puede resucitar sólo mediante la hipocresía más descarada.

Todavía es posible que nos aislemos del destino de nuestros congéneres, pero ahora sabemos que el aislamiento debe ocurrir dentro de nuestro propio sistema nervioso. No nos aislamos de los demás sino de uno de nuestros órganos sensoriales, ese órgano especial que, cuando vemos el rostro y oímos la voz de otros, nos permite reconocerlos como seres humanos iguales a nosotros. Además de su inconveniencia general, este tipo de automutilación contradice directamente la esencia de la democracia radical. Es decir, constituye una lobotomía del sentido mismo que debe desarrollar la democracia radical, el sentido que hace posible la virtud política —lo que podría llamarse sentido democrático. El movimiento por la democracia radical pretende agudizar y aumentar este sentido; no puede al mismo tiempo participar en un proyecto y mutilarlo. Para el demócrata radical, la democracia imperial ya no es una posibilidad. Para no corromper su propio espíritu, la lucha por la democracia no debe ser una lucha por un país democrático, sino por un mundo democrático.

DEMOCRACIA TRANSFRONTERIZA

Uno puede preguntarse: esto suena muy bien como ideal abstracto, pero ¿significa algo desde el punto de vista de la acción concreta? Para contestar, tomaré prestada una expresión que utilizó Muto Ichiyo

en un discurso en 1989: "La democracia transfronteriza participativa es el nombre de una meta y de un procedimiento." Como meta, sin duda muy distante, "es la imagen de un orden mundial claramente distinto de la idea convencional de gobierno mundial o de federación mundial, que presupone que los estados son las unidades constituyentes". Como procedimiento, es una respuesta directa y práctica a la situación presente. Hoy en día, el poder imperial está representado por tres cuerpos: la seudodemocracia en casa, las extensas organizaciones militares y las corporaciones transnacionales que tratan de tener a toda la humanidad y a la naturaleza bajo su control administrativo. El resultado es que "decisiones muy importantes que afectan la vida de millones de personas se toman fuera de su país, sin su conocimiento y sin consultárselo".[18] Dichas decisiones las toman gobiernos fuertes, corporaciones transnacionales, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, y así sucesivamente. Democracia participativa significa el derecho a participar en la toma de decisiones que afectan nuestra vida. Si el poder que toma las decisiones puede cruzar fronteras nacionales, ¿acaso el derecho a confrontar ese poder no las cruza también? Como dice Muto: "La situación exige la declaración de un nuevo derecho para el pueblo: el derecho a intervenir, modificar, reglamentar y, en última instancia, controlar cualquier decisión que afecte su vida, sin importar dónde se tome. Esto debería establecerse como un derecho universal sin fronteras" (p. 124).

Aquí Muto no intenta proponer algo nuevo, sino dar nombre y base teórica a algo que ya está en marcha. Cuando los isleños del Pacífico meridional viajan a Japón para protestar contra la descarga de residuos nucleares en el mar, o a Francia para protestar contra las pruebas nucleares; cuando los centroamericanos viajan a Estados Unidos para pedir el fin de la intervención estadunidense en su país; cuando los que viven en la selva amazónica, en la cordillera o en Sarawak, viajan a los países del norte para protestar contra la destrucción de su mundo a manos de compañías de explotación forestal; todos ellos ejercen ese derecho. Sin embargo, argumenta Muto, esta acción no es sólo el cabildeo de un nuevo tipo de grupo de presión.

[18] Muto Ichiyo, "Keynote Speech: For an Alliance of Hope", discurso de apertura de la Conferencia de Minamata sobre el Plan del Pueblo para el siglo XXI, Minamata, Japón, agosto de 1989, en *AMPO: Japan-Asia Quartely Review* 21, 1989, p. 123. Véase también en el mismo número *The Minamata Declaration*, basado principalmente en el discurso de Muto.

Esas personas no hablan el lenguaje del interés sino el de la justicia: su mensaje es universal. Tiene que serlo, si pretenden encontrar seguidores en los países del norte. Al apelar de esta manera, pueden llevar a la gente de aquellos países a un nuevo modo de pensar o ayudar a quienes ya están tratando de cambiar su país. Se forman coaliciones, lo que a su vez podría conducir a algo totalmente nuevo: "un *pueblo* transfronterizo por medio del cual se puede superar la división Norte-Sur" (p. 123). La idea va perfectamente de acuerdo con la teoría democrática fundamental. La idea básica de la democracia consiste en que el pueblo sea soberano: su poder es anterior al poder del estado. El estado y sus leyes sólo existen por consentimiento del propio pueblo. Esa afirmación significa que depende del pueblo, y no del estado, determinar quién es *el pueblo.* En principio, no hay razón para que el pueblo no se pueda constituir en *una sociedad civil internacional,* en un cuerpo que trascienda al estado, capaz de crear *leyes* y de hacer valer nuevos derechos que los estados deben respetar. Si así lo decide el pueblo, pues que así sea.

Si bien no hay ningún obstáculo en principio, hay muchos en la práctica. Este *pueblo* sin fronteras no tiene poder y, sin autoridad, sólo existe como una abstracción. Su formación concreta como voluntad pública consciente requeriría un largo y doloroso proceso de acción práctica. No tiene sentido ver con romanticismo este proyecto, pues las dificultades son enormes. La mayoría son obvias: diferencias culturales, lingüísticas y religiosas; la necesidad de mantenerse en contacto a través de distancias largas; la opresión directa en muchos países; la posible creación de una nueva élite de conferencistas. Además, muchos pueblos del mundo están involucrados en violentas luchas étnicas y en guerras tribales sanguinarias, que el estado está muy contento de utilizar para poder mantener su supremacía. El sueño de una sociedad civil transfronteriza no es más que eso: un sueño; concretamente, un sueño donde se puede encontrar una alternativa a la visión dantesca de Samuel Huntington sobre una era de guerra sin esperanza entre *civilizaciones.*[19] La pesadilla de Huntington no es sólo producto de una mente cínica; está basada en realidades políticas que se mencionan en los periódicos todos los días. Pero la esperanza para una sociedad civil transfronteriza (y *transcivilizacional*) se basa también en realidades políticas: la existencia real de un movi-

[19] Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72, verano de 1993, pp. 22-49.

miento político transfronterizo con su creciente red mundial de intercambio de información, de contacto personal, de entendimiento común y de acción conjunta.

Si proyectamos nuestra imaginación en el futuro, este movimiento proporciona varias respuestas interesantes a la pregunta planteada al principio de este capítulo: si el estado de democracia es un solvente universal que tiene además la capacidad de disolver al estado, ¿qué recipiente podría contenerlo? En primer lugar, a diferencia de Atenas y Roma, Gran Bretaña, Estados Unidos o la URSS, la democracia transfronteriza no puede volverse imperialista, porque no aspira a formar la entidad política que puede tornarse imperialista: el estado. Al contrario, continuamente busca eliminar las fronteras que el imperialismo crea entre las personas. Además, a diferencia de los movimientos democráticos localizados dentro de los límites de los estados imperialistas, no tiende a corromperse y convertirse en un movimiento para la distribución *justa* y *democrática* del botín imperial, la *justicia entre ladrones* de la república romana. El movimiento proletario, como movimiento de los desposeídos, tenía que ser supuestamente incorruptible por la misma razón. Pero cuando el imperialismo creó otro grupo de gente aún más desposeído del otro lado de la frontera, fue posible que un movimiento laboral se convirtiera en un movimiento que pedía su parte del botín imperialista. El punto del movimiento transfronterizo es atravesar todas las fronteras para incluir a los más desposeídos. Si sigue fielmente este camino, será inmune a esta forma de corrupción (claro es que no será inmune a cualquier forma de corrupción; ninguna política es perfectamente inmune a la corrupción).

El movimiento político transfronterizo no necesita basarse en el supuesto de que las personas son inherentemente virtuosas; más bien, incluye una tendencia a promover la virtud política. Los llamados transfronterizos sólo resultan convincentes si se expresan en el lenguaje universal de la justicia y no en el lenguaje particular del interés. La necesidad práctica de transformar radicalmente el interés en justicia es una característica que cualquier política podría tener, pero esta necesidad es más fuerte en un movimiento transfronterizo. En esta situación, la gente carece de un estado que pudiera fungir como *procurador* de sus intereses, por lo cual sus demandas sólo son convincentes si se formulan como llamados a la justicia. Este vínculo entre justicia y poder se conoce desde Aristóteles, pero se acerca a la justicia universal sólo conforme se suma más gente.

El movimiento transfronterizo, por ser un movimiento ajeno y contrario al estado, tiende a organizarse en formas más grandes y más pequeñas que el estado. *Piense globalmente, actúe localmente* es un buen lema, pero a veces queda mejor invertido. He participado como observador en dos conferencias internacionales sobre comunidades indígenas en Asia. En ambas, representantes de pueblos indígenas del mundo entero debatieron apasionadamente sobre el valor de sus comunidades tradicionales y pidieron apoyo internacional para protegerlas de la destrucción debida a presas, tala, centros turísticos y otras formas de "desarrollo". *Piense localmente, actúe globalmente.* Y tanto en las acciones locales como en las globales, los participantes en este tipo de movimientos tienden a formar grupos presenciales. No sólo tienden; el movimiento existe —y tiene poder— sólo si se organiza de esta manera. No tiene estado, ni partido, ni institución, en los cuales la gente pudiera estar simplemente *contenida* como una masa sin rostro. El movimiento existe como una red de grupos interconectados de forma autónoma o no existe en absoluto. Si el estado de democracia es un solvente universal capaz de disolver incluso al estado, ¿qué recipiente tendría la suficiente capacidad para contenerlo? La respuesta sugerida por el movimiento democrático transfronterizo es: el mundo.

Obviamente sé cual es el riesgo que corro al escribir una teoría política y asociar lo escrito a un movimiento específico. Los teóricos astutos tienden a evitar ese riesgo para no tener que reconocer su error después. Por otro lado, ¿por qué participar en una teoría si una teoría no puede participar realmente en la política? Permítame subrayar que todo lo que he descrito anteriormente no son predicciones sino posibilidades. Que sucedan o no depende de la gente. No hay leyes de bronce.

DEMOCRACIA EN TODOS LOS CUERPOS

El estado de democracia se autodestruye rápidamente cuando existe sólo fuera de sistema real de gobierno o como un periodo interino extraordinario, que es sólo una suspensión de ese sistema de gobierno. Cuando sucede que toma la forma, por así decirlo, de abandonar la ciudad y sentarse en el monte Sagrado, dicho suceso sólo puede ser temporal. Es en la ciudad donde está la vida de la gente; su hogar, su familia y su trabajo también están ahí. Todo lo que pueden es-

perar hacer en el monte Sagrado es sacar algunas demandas de la estructura del poder antes de que su determinación se rinda. Ese tipo de movimiento puede lograr muchas cosas. Una huelga puede conseguir mejores salarios o condiciones de trabajo. Un movimiento de masas puede derrotar a un gobierno (Corea del Sur en 1960, las Filipinas en 1987, Polonia en 1989). Un movimiento de masas sostenido puede ayudar a detener una guerra (Vietnam). Pero cuando el estado controla una organización militar que no altera el movimiento democrático y está dispuesto a usarla, el resultado puede llegar a ser una matanza (Tailandia en 1976; Kwanju, Corea del Sur, en 1981; China en 1989).

Además, cuando el sistema principal de gobierno es la economía —el control sobre la ciudadanía por medio del control administrativo de su trabajo— y cuando el movimiento democrático actúa sólo fuera de este sistema de gobierno, entonces es obvio que tal movimiento sólo puede ser un fenómeno efímero y temporal. Si el estado se encuentra organizado como un cuerpo militar antidemocrático, un cuerpo económico antidemocrático y un cuerpo político *democrático* al cual la población económicamente activa sólo puede dedicar una parte mínima de su tiempo libre, es fácil darse cuenta de que todo intento por radicalizar la democracia únicamente dentro de ese último ámbito será efímero. Para que la democracia signifique que el pueblo gobierna, el pueblo debe gobernar en todos los cuerpos en los cuales está organizada la sociedad. La democracia no tendrá permanencia hasta que el movimiento democrático haya logrado establecer una sociedad civil democrática y, en especial, hasta que no democratice el mundo del trabajo.

La posibilidad de una verdadera democratización del trabajo implica otra respuesta más a nuestra pregunta: ¿cómo puede un estado de democracia crear orden? Si la democracia es el solvente universal de los órdenes de poder desigual, no disuelve el orden del trabajo, según lo planteé anteriormente en el capítulo 3. Ahí donde los trabajadores controlan su trabajo, no necesariamente trabajan como quisieran hacerlo. Los trabajadores que saben lo que hacen seguirán plantando sus cultivos en hileras y en la temporada correcta; barrerán las escaleras de arriba hacia abajo y afilarán sus sierras diente por diente. El trabajo cooperativo aún mostrará su tendencia a ordenar comunidades. La democracia sólo corre el peligro de convertirse en mafia o en un tirano colectivo arbitrario, o de desaparecer de repente cuando se le expulsa del lugar de trabajo y se le obliga a hacer sen-

tir su presencia exclusivamente en las calles. El Parlamento de las Calles (como lo llaman en las Filipinas) sería menos frágil si la gente que vive en ellas tuviera centros de trabajo a los cuales volver.

La democratización del trabajo acarrea mucho más que un arreglo formal —la nacionalización de la industria, la participación del obrero en el capital social de la industria y así por el estilo. Implica todos los cambios de administración, escala, maquinaria, velocidad y tipos de trabajo descritos en los capítulos 2 y 3. Reconozco que decir esto es ir directamente en contra de lo que parece ser la ola de nuestra época, cuando el supuesto triunfo del libre mercado ha dado libertad a la corporación para organizar el mundo y a la gente según sus propios principios. Reconozco que el abismo entre un mundo de trabajo democratizado y lo que tenemos ahora es inmensa. Pero en una época en la que los ideólogos del liberalismo dicen que con la muerte del socialismo hemos llegado al final de la Historia, ¿acaso no es revigorizante darse cuenta de que todavía tenemos mucho que hacer?

5. LAS VIRTUDES DEMOCRÁTICAS

CONFIANZA PÚBLICA

El orden democrático encuentra un aliado conveniente en el orden natural del trabajo no opresivo, aunque en sí es un orden político, no un orden económico. Se diferencia de otras formas de orden por la naturaleza del vínculo que lo mantiene unido. No se fundamenta en *garantías,* como la violencia estatal, el adoctrinamiento, el temor a Dios o los manejos burocráticos. Tampoco se basa en una serie de principios esenciales cuya necesidad puede deducirse de modo infalible. En una situación democrática, la gente se encuentra unida en un estado de orden, no por necesidad sino por confianza. La posibilidad de un orden social cimentado en la confianza depende de la habilidad humana de hacer promesas, "la única alternativa —escribió Arendt— de una supremacía basada en la dominación del yo y en el gobierno sobre otros".[1]

La posibilidad de un orden creado por la confianza suele expresarse en la filosofía política mediante el mito del contrato social. Cuando Rousseau hizo su famosa pregunta —¿cómo es posible que vivamos en una comunidad ordenada y aún ser "libres como antes"?—, su respuesta fue el contrato social. Un contrato es, por supuesto, una promesa. Y las promesas establecen orden sin violar la libertad. En otras palabras, una promesa no es promesa si no se hace libremente. Cumplir una promesa significa hacer la cosa que dijimos que haríamos porque dijimos que lo haríamos: cumplir nuestra palabra. Por supuesto, las promesas o contratos hechos pueden reforzarse con garantías extras: recompensas si se cumplen; castigos o venganza, si no. Pero estas garantías son el principio de una evolución de las promesas a algo más. Dependemos de recompensas y castigos cuando no nos tenemos confianza.

Confiar en que una promesa se cumplirá es diferente a creer que un hecho o una teoría es cierta o a predecir que algo ocurrirá mañana. El objeto apropiado de nuestra confianza no es una cosa, un he-

[1] Hannah Arendt, *The Human Condition,* Nueva York, Anchor, 1959, p. 220.

cho, una teoría o un suceso, sino una persona. Confianza significa esperar que una persona hará o dejará de hacer algo. Pero es confianza sólo cuando la persona tiene la libertad de hacer lo contrario. La confianza presupone la libertad del otro. No es confianza el que yo espere que tú digieras tu comida. No es confianza si yo te encierro en una jaula de hierro y espero que aún sigas ahí mañana. No es confianza si, al ponerte un cuchillo en la garganta y decirte: "¡Tu dinero o la vida!", yo espero que tú me entregues tu cartera. No es confianza si te lavo el cerebro y espero que actúes en consecuencia. Es confianza si espero que no me traiciones cuando podrías hacerlo.

El fenómeno de la confianza en las relaciones humanas no se refleja totalmente en la imagen del contrato ni se limita al cumplimiento de las promesas. La mayoría de las cosas que nos hacen confiar en los demás nunca se articulan en contratos o promesas específicas. Cuando decimos que una persona es confiable, queremos decir que puede esperarse que esa persona no traicionará a otros en cuestiones que nadie ha considerado expresar en palabras. La mayor parte del *contrato* que mantiene unido a las sociedades es tácito y se encuentra enraizado en la lógica; sólo una pequeña parte se encuentra desenraizado y se verbaliza.

No obstante, el contrato no sólo es una forma útil de hacer promesas, sino una buena metáfora que puede ayudarnos a ver la naturaleza de todas las relaciones basadas en la confianza. La negación de la confianza no es un pecado sino una traición. Consideramos que ser dignos de confianza es una virtud, pero sus características difieren de la bondad moral. Por ejemplo, si nos confrontáramos con un santo, es decir, con una persona cuyas acciones se rigen por un principio absoluto de bondad, no confiaríamos en esta persona en el sentido ordinario, sino podríamos predecir su conducta si conociéramos el principio. Y es difícil que un verdadero santo fuera capaz de hacer promesas en el sentido ordinario. Una promesa con otro santo no sería necesaria, y una promesa con nosotros, gente común, pondría en riesgo su santidad. En el mundo real suele suceder que no todas las cosas que necesitamos hacer para cumplir nuestras promesas están de acuerdo con la moral perfecta. Por otra parte, los seres humanos comunes y corrientes, con esposa e hijos que hacen promesas con el Absoluto, pueden verse envueltos en horrores sangrientos, como bien descubrió Abraham.

Considérese la figura de la mónada totalmente justa propuesta por Glaucón en el libro I de *La República* de Platón. En dicha historia,

Glaucón exige que Sócrates demuestre que la justicia no es buena por su reputación, sino en sí misma, y se rehúsa a aceptar algo menos que una demostración de que la justicia sería buena para una persona incluso si ésta sufriera por tener la reputación de ser totalmente injusta.[2] La peculiaridad, no mencionada por Platón, de una persona completamente justa con la reputación de ser completamente injusta es que dicha persona no podría hacer promesas. Nadie confiaría en ella, ni esperaría nada bueno de ella. Sin esa capacidad de hacer promesas, no podría cumplirlas ni romperlas. Sin relaciones basadas en la confianza, esta persona no podría traicionar a nadie ni ser fiel a las expectativas de nadie. El argumento de Sócrates tal vez sea correcto en cuanto a su justicia en el sentido de que se trata de un estado de salud del alma, de bondad *per se*. Sin embargo, despojada de su capacidad de generar confianza en los demás no sirve, socialmente, para nada.

Las relaciones basadas en la confianza no se obtienen deduciendo principios morales. Se forjan en la red de relaciones humanas mediante miles de promesas y contratos, algunos implícitos, pero la mayoría no, que las personas hacen en su trato diario con los demás con el paso de los años y de generaciones. La confianza no es moralidad, pero produce un comportamiento virtuoso y personas virtuosas. Es cierto que a veces las personas hacen promesas para hacer el mal juntas, una paradoja a la que llamamos *honor entre ladrones*. Como mencioné anteriormente, San Agustín consideraba que esta paradoja era la esencia del estado secular, el cual proporcionaba justicia a sus ciudadanos y saqueo a sus vecinos. Como argumenté en el capítulo 4, esta doble conciencia no es estable, y constantemente se corre el peligro de que, como diría Burke, los infractores de la ley en la India lleguen a convertirse en legisladores en Inglaterra; que el hurto venza a la justicia. Y sin duda, hay ocasiones cuando romper las promesas y abandonar a los camaradas puede ser lo mejor que puede hacerse, como en el caso de un soldado en el bando equivocado de una guerra imperialista, o de un funcionario en un gobierno que tortura a los detenidos, o de un empleado en una compañía que envenena el mar. Como sea, el único punto que quiero señalar en este contexto es que cumplir las promesas es en sí un buen comportamiento; de no serlo, el *honor entre ladrones* no sería una paradoja.

Nietzche escribió: "Criar un animal con el derecho a hacer promesas, ¿acaso no es ésta la naturaleza paradójica problemática que se

[2] Platón, *La República,* 2.360e-2.361d.

ha señalado con respecto al hombre?"[3] Las promesas producen orden en el tiempo. Si prometes hacer algo mañana y lo cumples, en esa medida habrás dado orden a tu acción. Hacer promesas y cumplirlas es justo lo contrario de hacer lo que se nos pega en gana. Cumplir una promesa significa exactamente hacer lo que se dijo, incluso si nos apetece hacerlo o no. ¿Significa esto que cumplir promesas es un acto autorrepresivo, un acto del superego dictatorial que ata la rienda suelta de las emociones humanas? Según Nietzsche, no. El mismo hombre que consideró la *conciencia sucia* como una enfermedad del alma, una debilidad causada por el autoataque del yo, consideraba el hacer promesas y cumplirlas como actos de poder, libertad y salud:

> No me refiero a un simple sucumbir pasivo a las impresiones pasadas, la indigestión por no poder acabar con la promesa hecha, sino más bien a un no deseo activo de acabar con ella, a un constante cumplir de lo que se ha prometido, una verdadera memoria de la promesa; de manera que, entre la decisión original y el cumplimiento de la cosa prometida, un mundo entero de cosas, condiciones e incluso actos volitivos nuevos, pueden interponerse sin romper la larga cadena de la voluntad.[4]

El acto de hacer y cumplir una promesa es una conquista del caos que ocurriría si cada uno de nosotros siguiera sus pasiones individuales momento a momento, a donde quiera que estas nos llevaran. Es una conquista que crea orden sin colocar a la humanidad bajo un Dios punitivo, un leviatán punitivo, una conciencia punitiva, o un orden punitivo de trabajo explotador. En palabras de Rousseau, nos deja "libres como antes". No hay necesidad de preguntar por qué hacer una promesa es un acto de libertad: hacemos promesas sólo donde hay libertad. Es cierto, a veces decimos cosas como: "Prometo tener hambre para la hora de la comida", pero se trata sólo de una broma. Mediante las promesas, las personas que se enfrentan a más de una opción pueden crear orden al desear una opción colectivamente. (Por supuesto, también puede crearse orden cuando una persona con poder da una orden —de ahí la designación de esta palabra.) Como ya dije, el contenido específico de una promesa no necesariamente tiene que ser moral u honroso. Sin em-

[3] Friedrich Nietzsche, "The Genealogy of Morals", *"The Birth of Tragedy" and "The Genealogy of Morals",* Francis Golffing, trad., Nueva York, Anchor, 1956, p. 189.

[4] *Ibid.,* p. 196.

bargo, incluso si la promesa es indiferente (*Te veré a las 7:00 de la tarde frente a correos*), cumplirla tiene un peso moral. Este peso no se deriva de alguna fuente metafísica —Dios, la ley trascendental, la razón absoluta, la benevolencia—, sino de la propia gente, de su acción de prometer.

LA CONFIANZA EN UN MUNDO BRUTAL

La confianza se distingue de todas las fuentes metafísicas de moral en que nadie consideraría basarla en pruebas. De nuevo, cuando el comportamiento del otro puede pronosticarse con certeza, no hay necesidad de confiar. Sin embargo, cuando confiamos en alguien, normalmente lo hacemos con base en evidencias: las acciones de esa persona hasta ahora. Esperamos que quienes han demostrado ser dignos de confianza hasta ahora seguirán siéndolo. Pero cuando decimos que la democracia es un orden basado en la confianza, ¿queremos decir que de alguna manera debemos estar dispuestos a confiar en alguien que no conocemos? Esto quizás no sería un problema si viviéramos en una especie de utopía democrática, donde no hubiera habido más que personas confiables durante generaciones. Donde vivimos, sin embargo, esta idea parece una tontería. No hay ninguna experiencia que sugiera que podemos confiar tranquilamente en quien no conocemos o en la gente en general. Al contrario, la experiencia nos enseña que la gente a veces es digna de confianza, pero no siempre, que deberíamos fijarnos en quién confiar y que no deberíamos confiar ciegamente en nadie.

Deberíamos empezar con el mundo como está. Soñamos con la confianza; vivimos en un mundo donde, según dice la letra de una canción de Bob Marley, "todo el mundo está en guerra": un mundo donde la reticencia a lanzar bombas atómicas sobre la gente descalificaría a quien ocupara el cargo de jefe de estado de cualquiera de las principales potencias, donde la reticencia a explotar al pueblo descalificaría a quien trabajara en el mundo de los negocios y donde la reticencia a disparar o golpear a alguien descalificaría a quien se enrolara en la policía de cualquier país. Éste no es un intento de demostrar la brecha brutal entre el sueño de un mundo de confianza y el mundo donde realmente vivimos. En lugar de eso, tomemos esta brecha como punto de partida. Desde ahí, ¿cómo podríamos actuar?

Podríamos actuar sentimentalmente, fugarnos de la realidad para adentrarnos en un mundo fantástico de políticos bien intencionados, capitalistas caritativos y soldados y policías amables. La ventaja particular de ver las cosas a través de cristales rosados es que no puede verse la sangre. También podríamos sentirnos desesperanzados. En comparación con el sentimentalismo, la desesperanza tiene la ventaja de ser realista. A partir de la desesperanza, los escritores a veces pueden obtener la imagen del mundo con claridad casi científica. Sin embargo, cualquiera que conozca la desesperanza sabe que hay que evitarla en la medida de lo posible. Desde una posición desesperanzadora, no podemos hacer nada, lo cual significa que no podemos vivir.

También podríamos actuar cínicamente. El cinismo tiene en común con la desesperanza la ventaja de ser realista. Al igual que los escritores desesperanzados, los escritores cínicos pueden enseñarnos muchas verdades acerca del mundo y proporcionarnos un buen antídoto contra el sentimentalismo. Además, en comparación con la desesperanza, el cinismo tiene la ventaja de que nos permite tomar medidas. También da cabida para el humor, lo cual es muy importante. Sin embargo, tiene la gran desventaja de que nos incluye a nosotros mismos entre las cosas sobre las que hay que mostrarse cínicos. El cinismo es un arreglo complejo mediante el cual utilizamos nuestra condena de los males del mundo para justificar nuestra participación en tales males. Sin importar cuán retorcidas sean sus evasivas, el cínico nunca podrá escaparse de su origen: el desprecio de sí mismo. El cínico tiene un yo dividido: el crítico y el actor. El cínico crítico, mediante su desprecio de la corrupción del mundo, preserva el poder de la crítica y los valores en los que ésta se basa. El cínico actor se libera mediante el cinismo mismo de la necesidad de actuar con base en esos valores. En su maravilloso análisis del cinismo moderno, Peter Sloterdijk escribe: "Éste es el punto esencial del cinismo moderno: la habilidad de quienes lo utilizan para trabajar, a pesar de lo que pudiera ocurrir y, particularmente, después de cualquier cosa que pudiera ocurrir."[5] Éste es el estado de conciencia en el que se encuentra la mayoría de la gente que ocupa puestos gerenciales y burocráticos en la mayoría de los países industrializados ricos. El cinismo los mantiene en ese trabajo: cuando dije que el cínico puede actuar,

[5] Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Michael Eldred, trad., introd. de Andreas Huyssen, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 5.

quise decir sólo eso. El cínico puede seguir trabajando en el sistema que condena porque carece de significado o algo peor y no hace nada para cambiarlo. A una persona que es presa del cinismo casi nunca puede convencérsele de dejar de ser cínica: la conciencia cínica ha escuchado todo y tiene un lugar dentro de sí donde archivar cualquier hecho o argumento nuevo. Dejaré de refutar el cinismo y simplemente me limitaré a comentar que la conciencia cimentada en el desprecio de sí mismo no es una conciencia feliz.

Una cuarta manera de actuar es la fe religiosa. La fe religiosa adopta muchas formas, pero si entiendo correctamente a Sören Kierkegaard y a otros críticos, su esencia consiste en postular la existencia de una bondad trascendental que justifica los horrores de este mundo y creer en ella sin comprenderla. En la tradición judeocristiana, la fe se plantea como la forma más elevada de confianza. En el Antiguo Testamento, Dios toma la forma de una persona —es decir, un ser capaz de hacer una promesa—, y el origen de la fe se expresa mediante la imagen de una promesa —un pacto— entre él y Abraham. Dado que Dios es omnipotente y sus propósitos son desconocidos para Abraham y su prole, éstos no tienen manera de hacer valer el pacto y de verificar si Dios ha cumplido con su parte. Por lo tanto, su creencia en la promesa y en la buena fe de la otra parte se convierte en una nueva forma de confianza, una confianza elevada a su máxima potencia. No intento analizar el fenómeno de la fe; sólo deseo destacar algunas ventajas y desventajas de esta manera de actuar en el contexto de mi análisis. La primera de sus ventajas es que permite una visión realista de este mundo. Por supuesto, hay muchas seudofés basadas en el sentimentalismo, pero no hay rastro de sentimentalismo en los grandes héroes de la fe, como Abraham y Job, o en los grandes teólogos, como San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Al contrario, la fe en el Absoluto nos proporciona un panorama increíblemente nítido de lo bajo que ha caído la humanidad. Al mismo tiempo, la fe nos impide ser presas de la agonía de la desesperanza. Al igual que el cinismo, nos permite seguir viviendo y actuando; a diferencia del cinismo, nos permite vivir con esperanza. Además, a diferencia del cínico, la persona con fe buscará ser mejor; sin embargo, nunca podrá ser tan buena como demanda el Absoluto. Esta brecha inevitable es lo que origina la conciencia sucia. La crítica a la propia conciencia sucia es diferente del desprecio que siente el cínico de sí mismo. La primera se basa en algo vivo y activo: una conciencia. En el caso del cínico, es la propia conciencia atrofiada lo que se convier-

te en el objeto principal de su desprecio. La conciencia es el gran logro de la fe. Esta lista de ventajas es impresionante: realismo acerca del mundo, combinado con una razón para seguir viviendo y actuando, e incluso tratando de actuar correctamente y con esperanza. Su gran desventaja es que a la vez que ofrece cierto grado (el grado depende del teólogo) de esperanza en este mundo, su esperanza final no es para este mundo.

Gracias a Ludwig Feuerbach —y a Marx, Kierkegaard y Nietzsche— sabemos que la fe es, en realidad, una acción. Es decir, sabemos que si queremos entender la fe debemos verla como un acto realizado en este mundo, no como algo que nos llega desde fuera de este mundo. Este punto de vista incluye comprender que el objeto de la fe también es una construcción humana y una elección humana. Si los lectores religiosos objetan lo antedicho, estoy dispuesto a parafrasearlo y decir únicamente que por lo menos este ensayo parte de esa postura, a decir junto con Feuerbach (*The Fiery Brook*)[6] que "la religión es el sueño de la mente humana" (p. 258). En el caso de la religión judía, así como de sus dos ramificaciones —el cristianismo y el islam—, este sueño ha incluido algo de pesadilla para los creyentes y para las víctimas de éstos. Pero sin juzgar si en general mereció la pena el costo (una opinión que, sin duda, no hay ser humano calificado para emitirla), podemos decir que el invento de la fe fue un gran logro por haber dado a la gente el poder de ser *mejor, más valiente y más activa.*

Feuerbach señala que los atributos que la gente le ha dado a Dios en realidad son atributos propios: "Crees que el amor es un atributo divino porque tú mismo amas, y crees que Dios es un ser sabio y benévolo porque tú consideras que no hay nada tan bueno en ti como la sabiduría y la benevolencia" (p. 115). Pero a pesar de que Dios se crea a la imagen del hombre, también es claramente diferente de aquél: él es perfecto y el hombre no. Por otra parte, esta diferencia puede ponerse de cabeza con la observación de que hay una virtud que los hombres pueden tener y Dios no: la propia fe. La fe requiere conocimiento imperfecto, y Dios es omnisciente. Además, *¿en qué* podría tener fe Dios? De acuerdo con Feuerbach, esta diferencia conduce al ser humano al desprecio de sí mismo: "Con el fin de enriquecer a Dios, el hombre debe volverse pobre; para que Dios sea todo, el hombre no debe ser nada" (p. 124). Su

[6] Ludwig Feuerbach, *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach,* trad. e introd. de Zawar Hanfi, Nueva York, Anchor, 1972.

propósito es redirigir este impulso religioso, desviar su mirada de un objeto imaginado hacia uno real: de Dios hacia la humanidad: "Lo que[...] hago a la religión —y también a la filosofía especulativa y a la teología— no es más que *abrirles los ojos* o, más bien, voltear *hacia fuera* sus ojos dirigidos *hacia adentro;* en otras palabras, yo sólo llevo al objeto existente en la imaginación hacia su existencia en la realidad" (p. 258).

El proyecto de Feuerbach es noble, pero está lleno de peligros. Como objeto del impulso religioso, Dios tiene enormes ventajas sobre los seres humanos. Él es un lugar seguro donde depositar nuestra fe, por la simple razón de que lo colocamos como tal. La cuestión se dispone de manera tal que, sin importar qué nos suceda a nosotros en la Tierra, nunca podremos decir que Dios nos ha traicionado o que hemos depositado nuestra fe en el lugar equivocado. Presumiblemente, el libro de Job fue incluido en el Antiguo Testamento para subrayar este punto. La naturaleza de Dios es inefable y sus propósitos están más allá de nuestro entendimiento, de manera que nunca habrá un motivo para que sigamos el consejo de la esposa de Job: "Maldice a Dios y muere."

¿Pero qué hay de los seres humanos? La celebración de Feuerbach ("El Ser Divino no es más que el propio ser humano", p. 111) es maravillosa y valiente, pero ¿es sabia? Dios está definido de manera que nunca nos traicione, pero ¿podemos decir lo mismo acerca de los seres humanos? No sabemos qué hace o piensa Dios, pero sí sabemos algo acerca de lo que piensan y hacen los seres humanos, incluidos nosotros mismos. ¿Nos está pidiendo Feuerbach que depositemos nuestra fe *ahí*? ¿Acaso no se da cuenta de que confiar plenamente en los seres humanos requeriría una fe jamás imaginada por Abraham? ¿Acaso no fue la desconfianza en los seres humanos lo que hizo que depositáramos nuestra fe en *Dios*?

Sustituir a Dios por el hombre como objeto de fe es una medida peligrosa; puede ocasionar que pasemos rápidamente de la etapa de humanismo sentimental a la de desilusión y desesperanza y, finalmente, al cinismo. Esta transición no es mera especulación. ¿Quién negaría la relación entre la secularización masiva de la cultura occidental desde Feuerbach y el profundo cinismo que la caracteriza actualmente?

Existe una posición intermedia entre la fe religiosa y el cinismo, la cual puede detener, o por lo menos retrasar, la transición de la primera a la segunda: la fe en el progreso. Esta acción tiene la ventaja

de que sigue el programa de secularización de Feuerbach y, al mismo tiempo, evita sus peores peligros. El creyente puede prescindir de Dios y conservar uno de sus supuestos efectos en el mundo: la providencia. Resulta más fácil vivir sin la hipótesis de un ser divino si podemos convencernos de que el mundo de todas maneras está construido *como* si fuera la creación de una inteligencia divina y que la historia avanza *como* si fuera la exposición de un plan divino. Esta creencia nos permite depositar nuestra fe en los seres humanos sin que se vea amenazada por nada de lo que hacen los seres humanos. Depositamos nuestra fe en los seres humanos del futuro, y *los seres humanos del futuro* nunca nos decepcionarán porque, al igual que Dios, son producto de nuestra imaginación. Son una abstracción, y podemos construirlos como nos plazca. Una vez más, nuestra fe se encuentra depositada en un lugar seguro, donde no puede alcanzarla ninguno de los crímenes, las estupideces o los fracasos de las personas que viven en nuestro propio oscurantismo. Esta seguridad nos da esperanza y una razón para actuar, grandes ventajas en verdad.

Sin embargo, también hay desventajas. Si la fe en el progreso y en el hombre del futuro es inmune a la traición de los seres humanos reales que viven en el presente, no nos da ninguna razón particular para serles leales. Si el ser humano del futuro es el objetivo, resulta muy lógico tratar al ser humano del presente con desprecio sublime, como piedra angular, cimiento, *recurso humano* o carne de cañón, es decir, como un *medio* para llegar al futuro. La fe en el progreso nos permite mostrar dos actitudes paralelas completamente diferentes. Con respecto al ser humano del futuro, podemos ser idealistas, soñadores. Con respecto a los humanos del presente, podemos comportarnos igual que los cínicos. El creyente en el progreso puede tener ambas cosas: ser Abel más tarde, y Caín ahora. Por supuesto, la gente común no suele llevar esta forma de fe a esos extremos, pero en este siglo hemos presenciado algunas de las formas más escalofriantes que puede adoptar esta postura. Así como la fe arraigada de la Edad Media produjo, sin congruencia lógica, al fiel inquisidor y el auto de fe, la fe histórica del siglo XXI podría producir, con igual congruencia, idealistas progresistas como Stalin, Truman, Robert McNamara y Pol Pot.

La peculiar brutalidad que la fe en el progreso ha generado en nuestra era se deriva de que esta fe se deposita en la época equivocada y en objeto equivocado. La fe es confianza elevada a una potencia, y el objeto adecuado de ambas es el ser humano. La fe en

los humanos del futuro es fe en una abstracción; es confianza que no puede ser correspondida ni puede fundarse en ninguna promesa real. Es una evasión de la tarea real, de la única cosa necesaria: trabajar por un mundo basado en la confianza real entre seres humanos reales, ahora. Así como su objeto es una abstracción, su promulgación se convierte en una abstracción que no se lleva a cabo cumpliendo promesas, sino mediante el funcionamiento de las *leyes del movimiento* y las *fuerzas históricas*. En pocas palabras, al ser transferida de Dios al Progreso, la fe deja de ser religión para convertirse en supervisión.

FE DEMOCRÁTICA: ELEGIR A ISAAC

La reintroducción de personas reales como el único objeto de fe adecuado y original es el punto de partida para el razonamiento democrático. Como dije anteriormente, este paso no es fácil. Su dificultad radica en la razón misma de que hemos inventado muchas maneras de escapar de él. La fe, la decisión de seguir creyendo a pesar de la evidencia, tiene el poder de sacarnos de la desesperanza y curar nuestro cinismo. Al mismo tiempo, la fe en el objeto equivocado tiene el poder de convertirnos en *creyentes verdaderos* pero estúpidos, intolerantes y brutales. La única fe que puede volvernos *mejores personas, más valientes y activas* sin el peligro de convertirnos en estúpidos e intolerantes es la fe en el ser humano real, la fe democrática.

La fe en los seres humanos es la fe más dura; no obstante, todos la tenemos en cierto grado. Así tiene que ser, para que podamos vivir. Es la materia misma que moldea nuestra vida personal; es tan común que apenas la notamos. Cuando alguien muere o sacrifica su felicidad personal por una causa, nos quedamos boquiabiertos. Cuando alguien hace lo mismo por su familia o un amigo, nos causa admiración pero no nos sentimos tan sorprendidos. No premiamos a esa persona con fama o gloria, ni creamos fiestas nacionales en su honor. Hacerlo sería embarazoso. No obstante, esta fe ha sido un poder tremendo en la historia, mucho más poderosa que toda la fuerza hasta ahora detentada por los estados, los ejércitos y cualquier otro organismo que ejerce la violencia. La prueba de este poder es que, a pesar de ellos, la civilización aún existe.

Este enfoque nos remite al punto señalado con anterioridad, de que la democracia radical no requiere introducir una ética heroica

novedosa en el mundo, sino únicamente que demos mejor uso a algunas de las virtudes lógicas que ya tenemos. Para hacerlo, necesitamos recuperar nuestra confianza en esas virtudes lógicas. Tenemos una mitología lógica que las denigra. Se nos enseña que el orden político fue establecido por hombres —varones— que estaban dispuestos a sacrificar la lealtad personal para lograrlo. Caín mató a Abel y construyó una ciudad; Rómulo mató a Remo y fundó Roma; Bruto mató a sus hijos y constituyó la república romana; Abraham alzó un cuchillo sobre su hijo y fundó el pueblo hebreo y se convirtió en el Padre de la Fe. La fe democrática, la fe lógica, la fundan de modo diferente personas que *no* matan a sus hermanos o hijos. La fundan personas que, junto con E. M. Forster, dirán tranquilamente: "Si tuviera que elegir entre traicionar a mi país o traicionar a mi amigo, espero tener el valor para traicionar a mi país."[7]

Podemos ir más lejos y decir que, desde el punto de vista de la fe democrática, el acto de Abraham fue un fracaso de la fe. Si él hubiera tenido la verdadera fe de un *padre,* hubiera estado totalmente confiado en que Dios no lo castigaría por rehusarse a matar a su hijo. Cualquier *madre* lo habría entendido. Abraham tenía un pacto con Dios, pero también tenía uno con su hijo, el pacto tácito que se celebra al traer un hijo al mundo. Desde el punto de vista de la fe lógica, Abraham debería haber cumplido ese pacto, el que tenía con la parte más débil, la que tenía el deber de proteger. Piense en el horror y la desesperación de Isaac cuando vio a su padre levantar un cuchillo sobre su cuerpo maniatado. ¿Acaso algo, después de esto, podría haber hecho que las cosas volvieran a estar bien? ¿Vamos a decir que la fe es la creencia en un Dios que odiaría a Abraham por rehusarse a someter a un hijo a dicho acto? ¿No deberíamos reinterpretar este mito y decir que en realidad Abraham no paso la prueba, que un Dios sorprendido y aterrorizado misericordiosamente le impidió realizar un acto tan despreciable, y después castigó a Abraham y a todos sus descendientes sometiéndolos a la maldición de la fe de Abraham, al yugo bajo el cual hemos estado sacrificando desde entonces a nuestros padres, hijos, hermanos, hermanas y camaradas en el altar del estado, el Partido, la Religión Verdadera y otras causas honorables?

Para un nuevo principio, necesitamos un Abraham que no matara al niño. Pero no necesitamos buscar mucho para encontrarlo:

[7] E. M. Forster, *Two Cheers for Democracy,* Londres, Edward Arnold, 1951, p. 78.

creo que la mayoría de los padres del mundo no lo harían, ni tampoco la mayoría de las madres. Casi todos pensarían: "No creo que Dios realmente me castigara por negarme. Si lo hace, no es realmente Dios. Incluso si él es Dios y me castiga, prefiero recibir ese castigo a matar a mi hijo." O a lo mejor no piensan nada, pero simplemente son incapaces de levantar su mano para cumplir con la tarea. Y es debido a que el mundo está formado principalmente de personas como ésas que aún hay esperanza.

El demócrata lógico se sentirá avergonzado con estas palabras. La fe es una palabra de peso. La necesitamos aquí para dar suficiente peso al argumento. Más tarde podemos remplazarla con un término más modesto como *tenacidad* o *decencia*. Pero aquí, llamémosle fe y lancemos de lleno el argumento: la fe democrática es la fe verdadera que hace de todas las demás fes evasiones; es la fe que hace de las demás fes imitaciones o expresiones indirectas o formas distorsionadas; es la *fe radical,* la más natural y, a la vez, la más difícil.

La naturalidad y la dificultad de la fe democrática radica en la paradoja esencial de la confianza. La gente es el único objeto adecuado de la confianza *porque* la gente tiene la capacidad de no ser digna de confianza. Sólo la gente tiene la capacidad de no ser digna de confianza *porque* se le tiene confianza. Nosotros no confiamos en que una piedra es dura, o en que una gallina pone huevos, o en que un objeto en caída libre se acelerará a 980 665 centímetros. por segundo cada segundo. La confianza —y el ser digno de confianza— se inventó como una manera de enfrentar las incertidumbres de los seres humanos, quienes son libres. No convierte las incertidumbres en certidumbres. La confianza no es una prueba, sino un juicio y una elección.

La fe democrática no es simplemente confiar en todos por igual; no es una estupidez sentimental. Se basa en una comprensión lúcida de las debilidades, locuras y horrores de que somos capaces. Precisamente debido a esas debilidades, locuras y horrores se necesita algo de tanto peso como la fe. La fe democrática es la decisión de creer que un mundo de confianza democrática es posible porque podemos verla ocasionalmente en cada persona. Es la decisión de creer en lo que puede ser la gente basándonos en lo que a veces es. Es la decisión de creer que cada organización política y cada persona alberga la posibilidad de una versión democrática de sí misma. Es la creencia en que, mientras la gente sea libre, estará en libertad de convertirse en eso también. Nada de esto se ha comprobado, pe-

ro tampoco se ha demostrado lo contrario. Uno es libre de creer ambas cosas. La acción de acoger la fe democrática nos da la esperanza y la capacidad de actuar, sin que nos decepcione el estado real de las cosas. La brecha entre la posibilidad en la cual cree el demócrata y la realidad que tenemos es amplia; en comparación con otros saltos de fe, éste es un largo salto. Por esto, de todas las fes, ésta necesita ser la más fuerte.

Por lo tanto, el demócrata no se impresiona tanto con el Abraham que deposita su fe en el Dios Omnipotente, Omnisciente, Inmutable, Eterno, como con el muchachito que, por lo que sabemos, se roba galletas de la cocina, sueña sueños prohibidos y ahora quisiera tener cualquier otro padre en el mundo menos el que tiene. Obedecer al omnipotente no es un gran logro si se compara con confiar en el muchacho.

El asunto se pone un poco más oscuro si lo vemos desde el punto de vista de Feuerbach, porque entonces debemos ver al Dios de Abraham como una creación de Abraham con el fin de darse a sí mismo y a la posteridad un cimiento imperturbable para la fe, mismo que no puede hallar en los seres humanos. Abraham creó este homúnculo y le dijo que le ordenara sacrificar a su hijo para estar por encima de las incertidumbres de la mera confianza humana. El demócrata no se suma a los teólogos en aplaudir este intento de evadir las complejidades de buscar la fundación de un orden honesto entre los seres humanos utilizando sólo la inteligencia y fuerza del hombre. Éste es el peor principio posible de una búsqueda de la tierra prometida. Feuerbach argumenta que los seres humanos crearon a Dios a partir de las mejores cualidades humanas. Pero este Dios tiene una cualidad más, inhumana: la certidumbre moral. Los seres humanos no pueden llegar a una certidumbre moral por sí mismos. La historia de Abraham e Isaac también es una parábola de esta idea: nos muestra cómo una persona con certidumbre moral rebasa el ámbito de lo humano y se convierte en una fuerza terrorífica e incomprensible. No hay manera en que podamos alcanzar ese grado de certidumbre con pensamientos meramente humanos. La fe entre seres humanos exclusivamente, ninguno de los cuales es *absoluto,* nunca puede dar como resultado una consecuencia tan extraordinaria. La voz de la gente no es la voz de Dios; la democracia no tiene necesidad de esa hipótesis. Es sólo la voz de la gente.

EL ESTADO DE ESPERANZA PÚBLICA Y EL ARTE DE LO POSIBLE

En la primavera de 1985, en los últimos meses de la dictadura de Marcos, visité las Filipinas en lo que ahí denominan una *gira de exposición,* patrocinada por una alianza vaga entre organizaciones del movimiento en contra de Marcos. La visita de nueve días me conmocionó. No fue una conmoción debido a la cultura o debido a la pobreza. Más bien, podría decirse que fue una conmoción debido a la esperanza.

En Japón, país donde resido, la mayoría de la gente tiene una esperanza con respecto a su vida personal. Piensan que su vida irá bien: que encontrarán empleo, ganarán suficiente dinero y vivirán con comodidades. Pocas personas temen que ellas o sus hijos serán pobres, padecerán desnutrición, se verán obligados a recurrir a la delincuencia o sufrirán una muerte violenta.

La mayoría, sin embargo, no tienen una esperanza en la humanidad. Su actitud hacia el futuro de su país o del mundo es típicamente de franca desesperanza. Hablan sin tapujos y ambiguamente sobre la posibilidad de que continúe la destrucción de la naturaleza, o de lo improbable de que alguna vez lleguen a tener control sobre las camarillas políticas atrincheradas que dirigen su gobierno, sobre la muerte inevitable de la libertad en la sociedad tecnoadministrativa del futuro. La opinión de que ninguna de estas cosas podrán evitarse mediante las acciones de simples seres humanos (es decir, la creencia de que la democracia es imposible) se ha popularizado.

En 1985 había pocas razones objetivas para tener esperanza en las Filipinas. Durante la dictadura prodesarrollo de Marcos, la economía mataba de hambre al pueblo y el gobierno lo asesinaba. En el círculo privado, la mayoría de los jóvenes, con excepción de aquellos con familia adinerada, enfrentaban un futuro incierto. Sin embargo, todo aquel con quien hablé rebosaba de esperanza. Por supuesto que ganaremos, nos decían. Sacaremos a este dictador. Sacaremos a los capitalistas extranjeros depredadores. Sacaremos las bases estadunidenses. Convertiremos a las Filipinas en un país justo y próspero. Mediante las acciones de la gente ordinaria —nos decían— estas cosas se harán.

Por todas partes se respiraba una atmósfera de libertad. Oíamos a la gente cantar canciones prohibidas contra Marcos en los restaurantes públicos. Asistimos a mítines y participamos en manifestacio-

nes. Caminamos con 10 mil personas, principalmente obreros de la Zona Procesadora de Exportaciones de Battaan, donde unos cuantos años atrás la actividad sindical era inimaginable, en una marcha desde Mariveles hasta Batanga, que nos llevó dos días. Sólo una vez vi soldados del gobierno: tres *jeeps* del ejército, que parecían puercoespines con rifles en vez de púas, pasaron a gran velocidad mientras los manifestantes los abucheaban. Todos acampamos en el patio de una escuela pública. Recuerdo haber pensado: "¿Qué clase de dictadura es ésta? Si 10 mil manifestantes antigobierno acamparan en el patio de una escuela pública en Japón, Estados Unidos o cualquiera de los países *democráticos,* la policía antimotines los sacaría en menos de media hora."

Ésa fue la conmoción: pasar súbitamente de una sociedad en estado de desesperanza pública a una sociedad en estado de esperanza pública. El *milagro de EDSA* no fue un fenómeno súbito; el proceso que condujo a él ya estaba en marcha un año antes. La tragedia de ese *milagro* fue que se convirtió en un ritual para la trasferencia de la fe pública del pueblo, originalmente depositada en el Poder del Pueblo y, posteriormente, en el poder del estado. ¿Alguna vez ha existido un ejemplo más claro del potencial antidemocrático de las *elecciones democráticas*? La elección de Corazón Aquino como presidenta no marcó el inicio, sino el fin del Poder del Pueblo en las Filipinas —al menos por el momento. El país era más libre en los últimos días del régimen de Marcos que en la actualidad. (Supongo que lo mismo podría decirse de Polonia cuando Solidaridad tenía todo el poder salvo el estatal en comparación con la época posterior de Lech Walesa como presidente.) Hoy en día, las Filipinas es un país que lucha con desesperanza.

No obstante, en su momento de esperanza pública, el pueblo filipino logró una hazaña que será recordada a lo largo de la historia de ese país. Y es posible que pueda volverse a repetir.

Es difícil analizar o dar cuenta del estado de esperanza pública en el lenguaje técnico de la ciencia política ordinaria, y los principales movimientos y revoluciones populares siempre toman por sorpresa a los expertos. La ciencia política busca las causas. Pero el estado de esperanza pública es, en cierto sentido, autocausado. Lo mismo es cierto respecto al estado de desesperanza pública. Cuando el pueblo no se une en acciones públicas porque cree estar condenado al fracaso, entonces está condenado al fracaso. La creencia subjetiva crea el hecho objetivo que demuestra que la creencia era

correcta. Este estado de las cosas es lo que comúnmente denominamos *realismo político*.

Este círculo vicioso se revierte en el estado de esperanza pública. El pueblo empieza a creer que la acción pública puede tener éxito. No importa el porqué de su creencia—podría ser un motivo equivocado. Cuando muchos comparten la misma esperanza, esta se convierte en su propio motivo. La esperanza pública es en sí la base de la esperanza. Cuando muchas personas, llenas de esperanza, participan en acciones públicas, la esperanza se transforma de fe casi sin fundamento (en el estado de desesperanza pública) en simple lógica. Es esta capacidad que aparentemente desafía la ley de la causa y el efecto, que crea algo de la nada, lo que lleva al pueblo a utilizar la expresión *milagro* para describir la acción pública. También es la razón de que los movimientos a veces se conviertan inesperadamente en revoluciones y llegando más allá de sus objetivos originales: a medida que el movimiento crece, hacer demandas inimaginadas al principio se vuelve realista. (Incluso algo tan apolítico como el incremento espontáneo de organizaciones de ayuda mutua a partir del esfuerzo popular para sobrevivir a los efectos de un terremoto puede ser el catalizador de un nuevo movimiento democrático, como ocurrió en México.)

En las Filipinas, es cierto, muchos pensaron que sería posible expulsar a Marcos debido al poder del Nuevo Ejército del Pueblo (NAP). Esta creencia no carecía de fundamento; el NAP era fundamental para deslegitimizar la dictadura de Marcos y modificar el equilibrio de poder en el país. Sin embargo, la dinámica autogenerada de esperanza pública pronto se convirtió en un tornado de poder que rebasó por mucho, aunque efímeramente, el poder militar de la guerrilla y logró algo que ese ejército no pudo hacer: derrocar al dictador. El NEP aún existe y aún tiene poder militar, pero no sucede lo mismo con la esperanza pública y el poder popular.

La expresión *la política es el arte de lo posible* se atribuye a Otto von Bismarck. Generalmente suele entenderse de modo bismarckiano: la política debería limitarse a la *realpolitik*; debería desprenderse de sus elementos utópicos e idealistas y apegarse a un orden del día factible. Ingresar en la política es renunciar a ser soñador, abandonar nuestras más altas esperanzas, resignarse a las realidades del poder. En este sentido, *la política es el arte de lo posible* ha sido el lema de los políticos cínicos.

El demócrata, sin embargo, le verá un sentido diferente. En la política democrática, el arte de lo posible significa el arte de ir más allá de lo posible, el arte de crear lo posible a partir de lo imposible. Es cierto que la lógica de la *realpolitik* es la única lógica eficaz en el contexto de un estado de desesperanza pública. La política democrática tiene el poder de generar un estado de cambio político y hace posible lo que antes era imposible. Esto no es idealismo sentimental, sino simple realismo: puede suceder y sucede. Si todos los soldados se rehúsan a luchar, la guerra termina; si todos los ciudadanos toman las calles, la dictadura abandona el poder; si todos los sindicatos se ponen en huelga el mismo día, asumen el control de la industria; si todas las naciones endeudadas simultáneamente anulan su deuda, desaparece el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Ésta es la *realpolitik* de la política democrática.

Hobbes nos ha enseñado a temerle al estado natural. En este estado, en el que cada uno guerrea contra todos en una agonía interminable de desesperanza, la esperanza pública ha desaparecido del todo. El estado natural no es una época del pasado lejano; es una posibilidad siempre presente, un espectro que nos sigue a lo largo de la historia y que siempre está a dos pasos de distancia, lista para saltar a la realidad cada vez que cometamos el error de poner en tela de juicio el poder de Leviatán. Esta imagen miserable que siempre está en el otro lado del cristal de la realidad política funge como asesino constante de la esperanza en este lado también.

Contra esta imagen, el demócrata deposita la imagen del estado de esperanza pública, el estado de democracia. Este estado, decimos, es una posibilidad siempre presente que también está a sólo dos pasos de distancia. Saber esto nos da una razón para no perder la esperanza incluso en la peor situación política, incluso ahora.

FELICIDAD PÚBLICA

Arendt ha descrito elocuentemente cómo, a la hora de que la acción política logra generar verdadero poder, los participantes experimentan un tipo de felicidad distinto de los tipos de felicidad que uno vive en la vida privada.[8] La felicidad pública también es distinta del sabor dulce de la venganza, de la satisfacción de triunfar sobre un com-

[8] Hannah Arendt, *On Revolution,* Nueva York, Viking, 1963, pp. 111-137.

petidor, del orgullo de tener poder sobre otros o de formar parte de una élite privilegiada. Éstas son alegrías aisladas y dependen de su contraparte; dependen de que se nos libere de la ira, el temor o la humillación, y de encontrarse en posición de imponer nuestros sentimientos a los demás. Son las alegrías que se nos prometen en el mundo de Thomas Hobbes.

La felicidad pública no se encuentra aislada sino compartida. Es la felicidad de ser libre entre otras personas libres, de recuperar y salvar nuestra fe pública, de ver que la esperanza pública se convierte en poder público en la propia realidad. Es la felicidad de experimentar el momento en que la historia ya no es una fuerza ajena que nos estruja y jalonea, sino algo que hacemos momento a momento.

Los movimientos públicos suelen originarse en la lástima y la conmiseración, pero estas emociones no tienen un poder permanente debido a que, cuando un movimiento empieza a generar verdadera esperanza pública, la gente deja de sentirlas. Los moralistas en los movimientos políticos a veces critican a quienes admiten el placer que les causa la acción política. Oponerse a este placer es peligroso porque la lástima y la conmiseración sólo pueden mantenerse en un movimiento destinado a fracasar.

Sentir felicidad pública es una experiencia excepcional, aunque no muy rara, en la política de nuestro tiempo. Muchos países la han experimentado en el siglo XX en cada continente, en sociedades de toda configuración política, económica y cultural. Se ha sentido, aunque sea sólo momentáneamente, en todas partes y, por ende, es posible en cualquier parte.

6. CONCLUSIÓN: EL REGRESO DE PERSÉFONE

Al principio de este libro señalé que no propondría soluciones institucionales y creo haber cumplido mi promesa. Tal vez a estas alturas el motivo de tal excentricidad se ha vuelto un poco más claro. He tratado de argumentar que la democracia se describe mejor no como un *sistema* o una serie de instituciones, sino como un estado de ser, y que la transición a ella no es un cimiento institucional sino un *cambio de estado*.

¿Significa este argumento que la democracia no puede institucionalizarse? Si uno lo razona estrictamente a partir de la distinción señalada arriba, la respuesta es no. Una vez más, debo apresurarme a agregar que esta respuesta no disminuye de ninguna manera la importancia de lo que comúnmente denominamos instituciones democráticas. Muchas de las experiencias más preciosas para la vida humana no pueden institucionalizarse. La risa no puede institucionalizarse, lo cual no significa que deban abolirse instituciones como el teatro cómico. El amor no puede institucionalizarse, lo cual no significa que instituciones como el cortejo y el matrimonio no sirvan para nada. La sabiduría no puede institucionalizarse, lo cual no significa que las instituciones educativas sean un desperdicio. La salud no puede institucionalizarse, lo cual no es argumento contra los hospitales y los médicos. Diseñamos instituciones con la esperanza de que nos ayuden a generar o preservar cierto estado de ser. Unas veces lo logran; otras no. Y a veces el estado de ser puede surgir sin el apoyo de ninguna institución. Muchas personas se enamoran viendo una comedia y se ríen a carcajadas durante una boda.

La misma incertidumbre de causa y efecto es cierta en el caso la democracia: pueden formarse casi todas las instituciones que supuestamente la generan y, aun así, el estado no llega a ser (pensemos en las *democracias representativas apáticas o corruptas*). Y sin embargo, pueden formarse todas las instituciones diseñadas para reprimirla y aun así la democracia estallará ante nuestros propios ojos (pensemos en una revolución).

La democracia es política esencial: el arte de lo posible. Como arte, la democracia es un arte interpretativo, como la música, la danza y

la actuación. Las sociedades pueden construir teatros, organizar orquestas y grupos de bailarines y actores, pero el arte en sí existe sólo mientras se representa. La palabra posible (del latín *posse*, poder) significa *simplemente* posible; decimos que una cosa es posible sólo cuando también posiblemente *no lo sea*. (Considérese que ninguna tecnología puede comparar la experiencia de una interpretación grabada con la de una interpretación en vivo. Una interpretación grabada ya terminó. En una interpretación en vivo, se presencia algo que en cada instante contiene la posibilidad de no ocurrir.)

Decimos que la democracia es el poder del pueblo. Poder es lo que arrebata lo posible de las manos de la suerte fortuita y lo transforma en arte, en una empresa creativa. El poder hace que exista lo que nunca habría llegado a existir en el transcurso de un mero *suceso* automático y ciego de la historia. El poder transforma sueño y fantasía en posibilidad, y la posibilidad se transforma en realidad. Pero la realidad de la democracia misma —el poder del pueblo— existe mientras está ocurriendo la representación. Como nos enseñó Arendt, no se trata de *hacer* sino de *actuar*. No es algo que pueda ser, sino algo que puede *hacerse*.

Incluso si la democracia no puede convertirse directamente en una institución, cuando aparece —según lo señalé en el capítulo 1— tiende a adoptar formas típicas. Las personas gestan un deseo de actuar juntas y de hablar con otras sobre su vida en común. Tienden a reunirse en grupos suficientemente pequeños para hacer esto posible, en lo que hemos denominado comités de correspondencia, concejos, soviets, grupos afines, grupos sectoriales y demás. Estos grupos se convierten en la forma *sociedad civil*. Estas agrupaciones normalmente evolucionan para convertirse en instituciones, pero ello no significa que la democracia en sí se haya institucionalizado. Al contrario, la formalización de esas agrupaciones puede ser el principio de su anquilosamiento, así como la espontaneidad evoluciona y se convierte en ritual.

Así como la democracia puede hacer que las instituciones evolucionen, también puede fundarlas conscientemente. Esto es, los movimientos democráticos normalmente han buscado inventar, crear, modificar o abolir las instituciones estatales de tal manera que la condición democrática resulte más fácil de producir —o más difícil de reprimir. Los movimientos democráticos derrocan monarquías, crean constituciones, idean sistemas electorales, aprueban leyes que limitan el poder del estado y garantizan los derechos populares, fun-

dan sindicatos, buscan repartir la riqueza reformando la tenencia de la tierra, modificando las leyes sobre herencias, gravando a los ricos, creando sistemas de beneficencia... (una lista completa requeriría que relatara la historia de los últimos tres siglos como mínimo). Las instituciones fundadas mediante esas luchas son de vital importancia para nosotros. No obstante, es incorrecto decir que la propia democracia ha sido institucionalizada en ellas. Algunas han sido incluso contraproducentes, como cuando un movimiento democrático busca forzar cambios en una sociedad mediante la violencia de un estado demasiado poderoso, o cuando deposita toda su confianza en un líder que resulta ser demagogo, o cuando confunde la libertad con el libre mercado.

¿El que no pueda institucionalizarse la democracia significa que no hay manera de que perdure? La respuesta depende de si perdurar significa "para siempre" o "por un tiempo". Si significa "para siempre", entonces la respuesta es clara: a pesar de las ilusiones que han propiciado diversos teóricos del progreso desde Condorcet, la democracia no conoce el *para siempre* (excepto, por supuesto, *desapareció para siempre*). Desde la Revolución francesa, la gente ha querido creer que algún día escucharíamos un clic atronador, cuando la gran rueda de trinquete de la historia avanzara a una nueva posición en la que no podría retroceder, y la democracia dejaría de ser algo por lo cual luchar para convertirse en algo que simplemente está ahí, como el aire. No quisiera renunciar a la creencia de que esta permanencia puede ser posible para algunos estados como, por ejemplo, el estado de paz. La paz, después de todo, no significa hacer algo sino, más bien, no hacer algo, es decir, no matarnos unos a otros. Es posible concebir que el estado de paz pueda existir sin esfuerzo alguno. Pero si el estado de democracia significa un estado de acción pública, entonces no hay ninguna etapa concebible en la historia en la que pueda tenerse sin esfuerzo. Sugerir que sí lo hay sería como sugerir que podría haber una época cuando la conciencia del hombre sea tan elevada que ya no fuera necesario educar a los jóvenes. Sin importar qué traiga el futuro, lo que en principio puede obtenerse sólo con esfuerzo, podrá obtenerse sólo con esfuerzo. Y cuando los esfuerzos de la gente flaquean, esas cosas pudieran perderse una vez más.

Por otra parte, si *perdurar* implica "por un tiempo", la respuesta también es clara. La única cuestión es ¿cuánto dura *un tiempo*? Sheldon S. Wolin ha sugerido que la democracia debería volverse a con-

cebir como un "fugitivo" en la historia, "un momento político, tal vez el momento político cuando lo político es recordado y creado", y como "un modo de ser que está condicionado por las experiencias amargas, condenado a tener éxito sólo temporalmente, pero que es una posibilidad recurrente mientras sobreviva el recuerdo de lo político".[1] Estoy de acuerdo con la condición de que deberíamos tener cuidado con las alusiones deterministas de la palabra *destinada* y recordar que *temporalmente* en la historia puede ser mucho tiempo.

¿Significa esta temporalidad que las labores del demócrata son las labores de Sísifo y que debemos subir una roca por la montaña con la certeza de que esa tarea es fútil y que la roca rodará cuesta abajo, convirtiendo en nada todos nuestros esfuerzos? Hace una generación, cuando utilizó la imagen de Sísifo como símbolo de acción frente a lo absurdo, acción carente de esperanza, Albert Camus se dirigió a mundo que aún anhelaba creer en una u otra versión de la teoría del progreso, creer que la historia avanzaba irreversiblemente por fases del espíritu humano, fases de las relaciones de producción o fases de crecimiento económico. Decir que la roca rodaría cuesta abajo otra vez sonaba como un mensaje de desesperanza.

Sin embargo, antes de la época moderna, casi toda la gente de todas partes consideraba que los asuntos humanos se movían en ciclos recurrentes, tal como ocurre en la naturaleza. E incluso en la actualidad, aquellos de nosotros a quienes se enseñó a creer en el progreso unilineal, todavía utilizamos inconsciente o instintivamente imágenes cíclicas para describir el fenómeno político. Cuando la represión disminuye, decimos que hay un *ablandamiento;* de un movimiento democrático nuevo decimos que *brota,* que se encuentra en sus *albores* o, si es suficientemente fuerte como para influir en la forma de la sociedad, que *nace.* Resulta interesante que si bien Camus nunca pudo explicar de modo convincente por qué su Sísifo, atrapado en sus ciclos de trabajo fútil, era feliz, no es tan absurdo regocijarse por un nuevo nacimiento, a pesar de que sabemos que es el principio de un ciclo que llegará a su fin.

Cambiemos de imagen entonces. Para simbolizar la recurrencia, cambiemos el mito de Sísifo por el mito de Deméter y Perséfone. Seguramente recordamos la historia. Hades, rey del inframundo, se *enamoró* perdidamente de Perséfone y la llevó a rastras hasta su reino, in-

[1] Sheldon S. Wolin, "Fugitive Democracy", en *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory 1,* abril de 1994, p. 23.

fringiendo sus facultades reales. La madre de Perséfone, la diosa del maíz, Deméter, buscó frenéticamente por todo el mundo a Perséfone, y cuando la encontró, puso en huelga general a todo el reino vegetal hasta que Perséfone le fuera devuelta. La Tierra quedó envuelta en el invierno. Para revertir esta catástrofe, Zeus dispuso el regreso de Perséfone siempre y cuando ella no hubiera comido ningún alimento de los muertos. Sin embargo, Perséfone —siendo humana, como todos los dioses y diosas griegos— no pudo resistir la tentación y había comido siete semillas de granada. Su transgresión fue descubierta, y se le envió de vuelta a Hades. Finalmente, se logró un arreglo mediante el cual Perséfone permanecería en el inframundo tres meses del año y estaría con su madre los otros nueve (aunque en algunas versiones fueron seis y seis). Y así el mundo empezó a moverse en ciclos de primavera, verano, otoño e invierno.[2]

¿Qué podemos aprender de este relato? La primavera es maravillosa, todo un milagro. Lo maravilloso de ella no se compromete por el hecho de que el verano, el otoño y el invierto regresarán. Hay un nuevo principio cada vez, que no necesariamente tiene que ser distinto de las primaveras anteriores. Cuando llega, llega con un poder avasallador; la melancolía del invierno desaparece. Al mismo tiempo, mientras avanzamos hacia el verano, debemos elegir qué ser: cigarra u hormiga, *hippy* o político. ¿Tocamos música o nos preparamos para el invierno? El sabio se preparará para el invierno: construirá y aprovisionará despensas, reunirá leña, reparará las tejas rotas, instalará más aislante, hará lo necesario para que el calor del verano, en forma de alimento y combustible, pueda de alguna manera ayudarle a sobrevivir el invierno. ¿Diríamos que estos esfuerzos son un intento de institucionalizar el verano?

No hay duda al respecto: la hormiga es el sabio del cuento y la cigarra el tonto, pues es esencial sobrevivir al invierno de alguna manera. Pero aquí hay un peligro. Si nuestros preparativos para el invierno son muy minuciosos, podríamos olvidarnos de que ya es invierno. Al comer el alimento almacenado, podríamos olvidar el sabor de la comida fresca; al calentarnos con la estufa, podríamos olvidar el calor del sol veraniego. Y es aquí donde la analogía empieza a derrumbarse, pues la primavera democrática no vuelve por sí sola a intervalos regulares. Llega sólo cuando la gente hace que vuelva. Sin

[2] Me disculpo con quienes viven en las zonas tropicales y subtropicales por el chauvinismo inherente a esta imagen. Estoy seguro que puede destacarse el mismo punto con un símil de la región tropical.

un gran esfuerzo colectivo para hacer que regrese, podría no volver más. Y si nos engañamos pensando que es verano cuando no lo es, tendremos menos probabilidades de hacer ese esfuerzo o incluso de notar que es necesario.

Lo que predomina en *las democracias representativas que existen actualmente* es el invierno, con muchos artefactos complejos que están diseñados para ayudarnos a sobrevivir: *instituciones democráticas*. Tenemos razón en apreciar esas instituciones. A pesar de sus fallas, nunca deberíamos atrevernos a enfrentar el invierno sin ellas (mi argumento de un reconocimiento de los ciclos políticos no debe interpretarse como que debemos aceptar ciclos de democracia y dictadura). Pero no debemos empezar a pensar en la cueva, donde entramos originalmente para protegernos del viento, como si fuera el mundo entero, o confundir la estufa con el sol. En este error caemos cuando definimos democracia como algo idéntico a las instituciones de las *democracias que existen actualmente*. Y este error seguramente es una de las razones por las que, incluso en esta época cuando casi todo el mundo afirma ser demócrata, la propia democracia no tiene más que una existencia efímera. Si la democracia eterna es demasiado pedir, la democracia efímera es muy poco. Deméter obligó al rey del inframundo a devolverle su hija nueve de cada doce meses. No es un mal trato, y tal vez nosotros pudiéramos hacer lo mismo. Sería algo que anhelar.

Esta página dejada en blanco al propósito.

acotamiento, 68
administración, 71-80
agricultura orgánica, 147-148
Agustín, san, 173, 180, 191
Alcibíades, 164, 179, 180
ambiente, 108, 136
"American Exceptionalism Revisited–The Role of Civil Society" (Bell), 48
Amin, Samir, 94n
anarquía, 42, 43n
año 2000, El (Bellamy), 118
Antígona (Sófocles), 163
Apter, David, 88
Aquino, Corazón, 22, 156, 204
Arato, Andrew, 54, 55
Arendt, Hannah, 23n, 45, 122, 160, 189; sobre el sistema concejal, 53, 152; sobre la acción política, 180, 206, 209; sobre el totalitarismo, 82; sobre el trabajo, 130-133
Aristóteles, 56, 67, 101n, 109, 179
Asociación de Pequeños Agricultores de Negros (SFAN), 147
autosuficiencia, 147
ayuda mutua, 128n

Banco Mundial, 97, 98, 183
Baran, Paul, 88
Barber, Benjamin, 21n, 40n, 63n
Bell, Daniel, 48, 55
Bellamy, Edward, 118
bicicleta, 143-144
bienestar público, 50n
Bismarck, Otto von, 205
Bremer, John, 61n
Burke, Edmund, 136, 181, 191
Bush, George, 21

Camus, Albert, 211
capital, El (Marx), 74, 113, 119
capitalismo, 28-29, 50, 53, 68, 76-78. *Véase también* desarrollo económico; economía; industrialismo
Carter, Jimmy, 27
CBI. *Véase* conflicto de baja intensidad
Ceaucescu, Nicolae, 71
centralismo democrático, 29-30
cerrojos, 112
"Chief Task of Our Day, The" (Lenin), 19n
ciencia, 137-140. *Véase también* tecnología
cinismo, 63, 194, 197-198
clase, 27, 127
Claudio, Apio, 171
Cohen, Jean L., 54, 55
colonialismo, 83, 87, 89, 91, 178
commonwealth, 106-7
competencia, 48, 50n, 52
comunismo, 29-30. *Véase también* leninismo; marxismo; caída del comunismo en Europa oriental
confianza, 56-57, 189-202; y cinismo, 194-196, 197-198; y fe democrática, 199-202; y orden, 189, 192; y fe religiosa, 195-198; y contrato social, 189-190
conflicto de baja intensidad, 87
conservadurismo, 135-136
consumismo, 101-102
contrato social, 45, 189-190
Contrato social, El (Rousseau), 126
Cotton, John, 55
cultura, 121

Dahl, Robert, 48
Darwin, Charles, 114

deconstrucción, 34
demagogia, 28
democracia ateniense, 37, 157-167; e imperialismo, 157, 164, 179-180; y el diálogo de los melios, 165-167; y la peste, 161-165
democracia radical, 24-25; y cambio de conciencia, 52-54; naturaleza lógica de la, 32-35, 53-54, 59, 182, 199-200; definición de, 34-40, 53; naturaleza frágil de la, 155-156, 179, 210-211; y el mito de Perséfone. 211-212; como algo subversivo, 20, 39, 42; omisión teórica de la, 39-45; revitalización en el tercer mundo de la, 21-22; democracia transfronteriza, 182-186; característica inesperada de la, 151-154; y Utopía, 24, 106. *Véase también* democracia; *temas específicos*
democracia: como denominador común, 34, 43; diversidad dentro de la, 24, 106; como proyecto histórico, 35; e imperialismo, 181; malentendidos de la, 25-31, 66; teoría reciente de la, 20-21. *Véase también* democracia radical; *temas específicos*
democracia, 19, 20n
Democracy Reader, The (Ravitch y Thernstrom), 157n
Deng Xiaoping, 71
derechos, 21n
Derrida, Jacques, 34n, 61n, 63n
desarrollo del capitalismo en Rusia, El (Lenin), 76
desarrollo económico, 28, 66-110; naturaleza antidemocrática del, 67-73, 78, 105; y arquitectura, 95; su ideología (evolución) durante la guerra fría, 84-89; y colonialismo, 83, 87, 89, 92-93, 178; y bienestar común, 107; y desigualdad económica, 70, 78-79, 94-95, 98, 105; como ilusión, 96-102; e independencia de la democracia, 106; teoría leninista sobre el, 76-83, 80, 81n, 109; teoría marxista sobre el, 74-76, 78, 81, 89; como metáfora, 89-92; y orden militar, 81-82; y pobreza, 102-104; perspectiva del tercer mundo sobre el, 23, 92-94; perspectiva de los sistemas mundiales sobre el, 83-84, 95-96, 99
desarrollo histórico, 28, 59, 74n, 75, 91, 115
desesperanza, 194, 206
desigualdad económica, 29, 30, 31n, 102-104, 167-168; y desarrollo económico, 70, 78-79, 95-96, 97-98, 104
desigualdad social, 69-70. *Véase también* desigualdad económica
Deutsch, Jacques, 81
diálogo, 60-63
dictadura del proletariado, 79
Dictionary of Marxist Thought, A (Bottomore), 89n
Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte (Marx), 169
diggers, 126
discurso de Gettysburg (Lincoln), 27, 36, 37
Discurso fúnebre (Pericles), 37, 157n, 158, 161, 180
diversidad, 23, 65, 103, 106, 107
doble conciencia: y democracia ateniense, 157, 164, 180; y economía moderna, 176-179; y patriarcado, 175, 180n; y la república romana, 169-175; y confianza, 191
double think, 94

economía de subsistencia, 102-103
economía: democrática, 108-109, 118-120; orden administrativo, 55, 79-80, 133-135, 177-179, 187; base política de la, 67, 109; *Véase también* capitalismo; desarrollo

económico; desigualdad económica; imperialismo; industrialismo; trabajo
educación política, 56-58, 62-64
eficiencia, 58, 67-68, 71, 73. *Véase también* desarrollo económico
elección por sorteo, 56
elitismo, 49n
Ellul, Jacques, 125
enajenación, 67, 111, 122-125
Encyclopedia of the Social Sciences, 68n
End of Ideology (Bell), 48
energía nuclear, 123-124, 137-140
Engels, Friedrich, 75, 117
esencialismo, 40n, 61n
esperanza pública, 22, 203-206
esperanza, 22, 195, 198, 202, 203-206
estado de naturaleza, 43-44, 46n, 49, 113, 206
Esteva, Gustavo, 91
Ética nicómaca (Aristóteles), 67
Europa oriental, caída del comunismo, 20, 46, 66

"Factory as It Might Be, A" (Morris), 118
fe: democrática, 62-64, 199-202; en el progreso, 197-198; religiosa, 195-198, 200-201
Federación Nacional de Trabajadores del Azúcar (NFSW), 147
Federalista, El, 57, 169, 174
felicidad, 70, 207
felicidad pública, 206-207
Ferguson, Adam, 47
Feuerbach, Ludwig, 196, 197, 202
Fiery Brook, The (Feuerbach), 196
Filipinas, 93-96, 143, 146-148. *Véase también* Revolución del Poder del Pueblo
Filmer, Robert, 58
FMI. *Véase* Fondo Monetario Internacional
Fondo Monetario Internacional (FMI), 183
Forster, E. M., 19, 200
Foucault, Michel, 34n, 61n
Fourier, Charles, 116
Frank, Andre Gunder, 89, 94, 95
Furtado, Celso, 89n

Giedeon, Siegfried, 111
gobierno. *Véase* poder estatal; *temas específicos*
Gould, Carol C., 21n
Gramsci, Antonio, 46
Great Soviet Encyclopedia, 84n
grupos de interés, 48
guerra de Troya, 158
guerra de Vietnam, 55, 154, 157, 176
guerra fría, 84-89

Hamilton, Alexander, 57n, 169
Havel, Václav, 51, 52-53, 54
Hegel, Georg W. F., 50n, 74, 109
Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (Laclau y Mouffe), 20n
Held, David, 50
Hill, Christopher, 84
Historia romana (Polibio), 168, 169
History of Rome (Livy), 168
Hobbes, Thomas, 42-44, 49-50, 108, 112; y Tucídides, 162-163, 164
Human Condition, The (Arendt), 130
Huntington, Samuel, 184

ideología, 56, 69
Illich, Ivan, 103, 145
imperialismo, 173-174, 181; y democracia ateniense, 157, 164, 179-180. *Véase también* colonialismo; orden militar
industrialismo, 68-69, 70n, 112-114, 121, 176-179. *Véase también* desarrollo económico; tecnología

instituciones, 23, 58-59; y definición de democracia, 36-37, 149; valor de las, 208, 213
Ireton, Henry, 31n
isla de Tres Millas, 139

jacobinismo, 135
Jacobsen, Norman, 21n
Japón, 76n, 123-124, 175, 177, 203
Jay, John, 57n, 169
Jefferson, Thomas, 41
Jenofonte, 180
justicia, 60

Kenny, Robert, 127n
Kierkegaard, Sören, 196
Krenack, Ailton, 124
Kropotkin, Pëtr, 43n, 53, 128n
Kurón, Jacek, 54

Laclau, Ernest, 20n, 63n
Law of Freedom in a Platform, The (Winstanley), 126-130
"Leapfrogging the Scientific-Technological Gap" (Posadas), 141-142
Lee Kwang-yu, 71
Legitimacy and the Modern State (Schaar), 21n
leninismo, 70, 76-83, 109, 116
Leviatán (Hobbes), 42-44, 49
Levy, Marion J., 82n
liberalismo, 21n, 22, 30-31, 48-50, 154
libre mercado. *Véase* capitalismo
Licurgo, 169
Lincoln, Abraham, 27, 36, 37
Lipset, Seymour Martin, 48
Livy, 168, 171-173
localismo, 30, 38
Locke, John, 40, 41, 44-45, 46n, 56, 58
locura, 60-63
lugar, 120-125

Madison, James, 42, 57n, 169
Magno, Alejandro, 71
Maquiavelo, Nicolás, 120, 126, 169, 174
máquina de vapor, 122
máquinas. *Véase* tecnología
Marcos, Ferdinando, 26, 47, 71, 153
Marcos, subcomandante, 47
Marley, Bob, 193
marxismo, 19, 67, 109, 134, 196; y desarrollo económico, 74-75, 78, 80, 88-89; sobre la Revolución francesa, 50, 169; y falta de teoría democrática radical, 42, 43; sobre las Filipinas, 22-23, 73; sobre tecnología, 114, 119, 120, 122
mecanización toma el mando, La (Giedeon), 111
Melville, Herman, 61n
Memoirs (Truman), 85
metáfora política espacial, 19, 38
México, 46, 47
minería, 121
mito de la máquina, El (Lewis), 111, 121
Moby Dick (Melville), 61n
monopolios radiales, 103
Monsiváis, Carlos, 46n
Montesquieu, Barón de, 56, 149, 150
Moro, Tomás, 111, 126, 150
Morris, William, 70n, 117-120
Mouffe, Chantal, 20n, 63n
movilización social, 81
movimiento a favor de los derechos civiles, 154
movimiento ecologista, 136
Movimiento por la Libertad de Expresión, 153
movimiento sindical, 70
mujer, 50, 173, 175
Mumford, Lewis, 111, 121
Muro Kenji, 20
Mussolini, Benito, 71, 171
Muto Ichiyo, 182-183

Naciones Unidas, 86
Nakao Hajime, 123, 139
Napoleón, 156, 174

neocolonialismo, 87
(NFSW). *Véase* Federación Nacional de Trabajadores del Azúcar
Nicaragua, 29, 30
Nietzsche, Friedrich, 191-192, 196
Noticias de ninguna parte (Morris), 118
Nozick, Robert, 43n, 46n

Okin, Susan Moller, 50n
On Revolution (Arendt), 152
orden administrativo, 55, 79, 133-135, 178, 187
orden histórico, 159-160
orden militar, 37, 169-175: y economía, 82n, 173, 176-179; y la república romana, 169-175, 180n. *Véase también* imperialismo
orden, 125-135, 150, 162; histórico, 159-160; administrativo, 55, 79, 133-135, 178-179; y confianza, 189, 191-192; y trabajo, 126-133, 128n, 146-148, 187. *Véase también* orden militar
Orwell, George, 25, 94

Paine, Tom, 32, 41
Pak Chung-hee, 71
partidos de oposición, 27
patriotismo, 56
Pericles, 37, 157n, 158, 161, 179
Perséfone, 211-212
perspectiva de los sistemas mundiales, 83-84, 94-95n, 98, 182-186
Pinochet, Augusto, 71
Platón, 60-63, 64, 126, 190-191
pobreza, 95-96, 102-104. *Véase también* desigualdad económica
pobreza absoluta, 102, 104
pobreza social, 103, 104
Pocock, J. G. A., 169
poder del Estado, 36, 39, 44-45, 57, 204; la sociedad civil como límite de, 54-55; y desarrollo económico, 69-70, 70, 78-79, 82-83
poder del pueblo: y la definición de democracia, 26-27, 33-37, 53, 59; generación del, 59; y Hobbes, 43; y el contrato social, 44-45. *Véanse también temas específicos*
poder descentralizado, 30, 38
poder. *Véase* poder del pueblo; poder del Estado
Polanyi, Karl, 68
Polibio, 169-170, 176
Política (Aristóteles), 101n
Political Economy of Growth, The (Baran), 88
"Political Science and Political Education" (Jacobsen), 21n
Polonia, 55, 153, 204
Posadas, Roger, 141-143
posmodernismo, 34n, 61n
"Power of the Powerless, The" (Havel), 51-53
Programa Punto Cuatro (Estados Unidos), 86
progreso, fe en el, 197-198

racismo. *Véase también* colonialismo; imperialismo
Realpolitik, 205-206
rebelión de Chiapas, 47-48
reforma agraria, 73, 173
relatividad cultural, 65, 102-103
República romana, 167-175, 179-180; y el orden militar, 169-175, 180n
República, La (Platón), 60-63, 190-191
Resolution of All-Russian Central Executive Committee, 80
Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society (Gould), 21n
revolución de las expectativas prometedoras, 101
Revolución del Poder del Pueblo (Filipinas), 22, 26, 151, 152n, 153; y desarrollo económico, 72-73; y esperanza pública, 203, 204
Revolución francesa, 50, 156, 174

revolución verde, 148
Rich, Nathaniel, 31n
riqueza, 100, 103, 106
Rise of the Roman Empire, The (Polibio), 168-169
Rousseau, Jean Jacques, 41, 126, 129, 189, 192
Rubel, Maximilian, 42n
Ruskin, John, 100, 118, 142

Schaar, John H., 21n
Schmitt, Carl, 52n, 59n
Schumpeter, Joseph, 35n
Segundo tratado sobre el gobierno civil (Locke), 44-45
sentimentalismo, 194
Servilio, 168
SFAN. *Véase* Asociación de Pequeños Agricultores de Negros, 147
Shils, Edward, 49, 49n, 50n, 51-52
Sísifo, 211
sistema concejal, 53, 152
sistema constitucional de E.U.A., 21n, 30, 57n, 169, 174
sistema Taylor, 80
situación de la clase obrera en Inglaterra, La (Engels), 75
Sloterdijk, Peter, 194
socialismo, 20n, 70. *Véase también* leninismo; marxismo
sociedad civil, 46-50, 46n, 49n, 209; y cambio de conciencia, 50-53, 51n, 52n; y competencia, 48, 50n, 52; como límite del poder estatal, 55; y la mujer, 50, 50n
Sócrates, 60, 61n, 62, 63
Sófocles, 163
Solidaridad (Polonia), 54, 153, 204
Somoza, Anastasio, 29
Stalin, José, 71, 84
Stein, Gertrude, 123
Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age (Barber), 21n

tecnología, 110-148; y enajenación, 122-125; y conservadurismo, 135-136; democrática, 144-145; Engels y, 117; y salto tecnológico, 140-146; y el orden administrativo, 133-135; Morris y la, 117-120; como algo neutral, 110, 115-116; energía nuclear de la, 123, 137-140; y lugar, 120-125; subestructura política de la, 112-114, 120, 133-135, 138; conocimiento científico, 116; y trabajo, 112-113, 146-148. *Véase también* industrialismo
teología de la liberación, 52
teoría de la modernización, 82, 101. *Véase también* desarrollo económico
teoría del subdesarrollo, 86-87, 88n, 91
teóricos de la dependencia, 89
tercer mundo, 21-22, 66, 70, 84-85, 86, 92-94. *Véase también* Revolución del Poder del Pueblo (Filipinas)
tiempo, 178-179
Tocqueville, Alexis de, 47
totalitarismo, 82, 171
trabajo, 79-81, 117-120, 136, 179; y enajenación, 68, 111; y cultura, 121; democratización de, 187-188; y orden, 127-133, 146-148, 187-188; y tecnología, 112-113. *Véase también* desarrollo económico; economía; industrialismo
trabajo forzado, 68
Truman, Harry, 29, 85, 88, 89, 97
Tsurumo Shunsuke, 19
Tucídides, 158-167: y el orden histórico, 159; acerca del diálogo de los melios, 165-167; y la peste, 162-165

Unión Soviética, 71, 76-84, 80-81n. *Véase también* Europa oriental; caída del comunismo; leninismo
Utopía (Moro), 111, 126, 150
utópico, 24, 106

Valerio, 168
Veblen, Thorstein, 101

"Virtue of Civil Society, The" (Shils), 49,
virtud política, 57, 150, 156, 164

Walesa, Lech, 156, 204
Wallerstein, Immanuel, 95
Weber, Max, 151
Winstanley, Gerrard, 126-30, 127n
Wolin, Sheldon S., 21n, 176, 210, 211n

Esta página dejada en blanco al propósito.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 7

FRAGMENTOS 10

INTRODUCCIÓN 19

1. DEMOCRACIA RADICAL 25

2. DESARROLLO ANTIDEMOCRÁTICO 66

3. MÁQUINAS ANTIDEMOCRÁTICAS 110

4. LA TRADICIÓN DEFECTUOSA DE LA DEMOCRACIA 149

5. LAS VIRTUDES DEMOCRÁTICAS 189

6. CONCLUSIÓN: EL REGRESO DE PERSÉFONE 208

ÍNDICE ANALÍTICO 215

tipografía: carácter tipográfico
en tipos new baskerville 10/12
impreso en publimex, s.a.
calz. san lorenzo 279-32
col. estrella iztapalapa
dos mil ejemplares y sobrantes
28 de agosto de 2002